طرق الحكمة الخالدة

شيخ عيسى نور الدين

تراث واحد

طرق الحكمة الخالدة

شيخ عيسى نور الدين

Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Sur les Trace de la Religion Pérenne

وبعنوان

Résumé de métaphysique intégrale

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

Survey of Metaphysics and Esoterism

www.onetradition.org

Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org

ISBN 978-3-908154-66-2

المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات ’تراث واحد One Tradition‘ على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُقَدِّمَة

لقد عالجنا موضوع 'الحكمة الخالدة Sophia Perennis' وعلاقتها بالأديان المختلفة، التى تحجبها من ناحية وتجلى أنوارها من ناحية أخرى، فى كل كتاباتنا السابقة، سواء أكان ذلك بشكل صريح أم ضمنى، ونعتقد أننا قد طرحنا تلك المعالجة طرحًا متجانسًا وكافيًا، بالرغم من تجزؤ العرض وتبعثر الإشارة، ولكن الحكمة الخالدة لا قرار لها وليس لها حدود طبيعية، حتى فى أطروحة منهجية مثل الفيدانتا، ثم إن تلك الصيغة المنهجية ليست ميزة تميزها ولا هى عيب يَعْتَوِرُها، فالحقيقة جميلة فى كل أشكالها، ولكن التعبير عنها قد يكون ميزة أو عيبًا حسب محتوى السياق الذى يصوغه. والحق أنه ليس هناك من نظرية ليست منهجًا منظوميًّا، وليس هناك من نظرية يمكن أن تعبر عن نفسها بشكل منظومى فحسب.

وحيث يستحيل أن نفرغ من كل ما يمكن التعبير عنه، وحيث إن التكرار فى أمور الميتافيزيقا ليس خطأً، إذ يحسن أن يكون التعبير مؤكدَ الوضوح عن أن يكون غامض البيان، فنعتقد بإمكانية أن نعاود طرح موضوعنا المعتاد، وسواء أكان ذلك لعرض أمور جديدة لم نتحدث عنها سلفا، أم لشرح أمور سلف ذكرها بطريقة أكثر فائدة فى سياقنا الحالى، ولو كانت المعطيات الأساسية لنظرية منظومية بطبيعتها التجريدية محدودة بالضرورة، فهذا هو تعريف

المنظومة، فالعناصر الشكلية لبلُّورة منتظمة لا يمكن أن تكون لا نهائية، فإن الأمر نفسه لا ينطبق على التطبيق أو الطرح الإيضاحى، وهما بلا حدود، وغايتهما تحقيق فهم أفضل لما لم يكن واضحًا بما يكفى عند النظرة الأولى للبلورة، وما لم يبد ملموسًا آنئذٍ بشكل كافٍ.

والملحوظة الأخيرة ذات صبغة شخصية، وهى أننا نشأنا فى زمن لم يكن المرء يحمرُّ فيه خجلا عندما يقول بأن اثنين واثنين يساويان أربعة، وحينما كانت الكلمات لا يزال لها معنى، وكانت تعبر عما يُقصَد بقولها، وحين كان يمكن للمرء أن يتسق مع المنطق الأوَّلى أو المعقولية العامة دون أن يضطر إلى الخوض فى مسائل علم النفس أو فيما يدعى بعلم الاجتماع... إلى آخرها من علوم. ونقول باختصار إن الكلمات كان لها معنى عندما كان هناك نقاط مرجعية فى مخزون عقل الإنسان الملهم، ونرغب بذلك أن نشير إلى أن طريقتنا فى التفكير والجدل هى عمدًا طريقة عفا عليها الزمن، ونعلم مقدمًا أن القارئ الذى نخاطبه سوف يحمد لنا ذلك، إذ إن هذا أمر جلى.

مُنْطَلَقات مَعْرِفِيّة

حينما يتحدث المرء عن النظرية المذهبية فإنه يبدأ بالتفكير أولاً فى تفتح أكمامها عن مفاهيم متناسقة ومنسجمة، إلا أن عليه أن يضع فى اعتباره الجانب المعرفى من المنظومة، وهذا البعد هو ما نرغب فى طرحه هنا على سبيل التقديم، فهو جزء لا يتجزأ من النظرية.

ولا غنى لنا فى أول الأمر عن معرفة أن هناك حقائق كامنة فى الروح الإنسانية كما لو كانت دفينة فى 'أعماق القلب'، وهو ما يعنى كمونها كاحتمالات أو فرضيات فى العقل المُلهَم، وهى الحقائق المبدئية المثالية التى تُشكِّل كل ما عداها من احتمالات وفرضيات وتحددها، وهى قابلة للتماسّ معها عن طريق عقل مُلهَم معصوم، يتحلى به 'العرفانى' و'الروحانى' و'الثيوزوفى' بالمعنى الوظيفى الأصيل لهذه الكلمات، كما أنها قابلة أيضًا لتناول 'الفيلسوف' حسب المعنى الحرفى والصحيح أيضًا للكلمة، كفيثاغورث أو أفلاطون، وإلى حد ما أرسطو برغم ظاهريته ومنظوره العِلْموى scientistic.

وهذا أمر ذو أهمية عظمى، فلو لم يكن هناك عقل مُلهَم خالص وهو الملَكة المُلهَمة المعصومة للفيض الروحى الباطن لما كان هناك عقل استدلالى، فمعجزة العقل الاستدلالى لا يمكن أن تُفسر أو تُسوَّغ إلا بمعجزة العقل المُلهَم الخالص، وليس للحيوان عقل لأنه يعجز عن إدراك المطلق، أى إن الإنسان لو تحكم فى العقل واللغة

فذلك لتماسه من حيث المبدأ مع رؤية فوق عقلانية لما هو حقيقى، وبالتالى تماسه مع اليقين الميتافيزيقى، ويجدر أن نشير هنا إلى أن ذكاء الحيوان جزئى وذكاء الإنسان كلى، وتلك الكلية لا يمكن تفسيرها إلا بحقيقة متعالية يتسق الذكاء معها.

وهكذا يتضح أن خطأ 'المادية' و'اللاأدرية' كامن فى عماهما عن حقيقة أن الأشياء المادية والخبرات الحياتية المعتادة هى أدنى بكثير من مجال ذكائنا، ولو كان الماديون على حق لكان ذكاؤنا رفاهية لا تفسير لها، فبدون المطلق تنعدم القدرة على إدراك الذكاء، وإذا كانت حقيقة المطلق تتسق وجوهر أرواحنا ذاتها فإن الأديان المختلفة تجسد بصورة موضوعية ما هو كامن فى أعماق ذواتنا بصورة ذاتية، ويمكن القول بأن الوحى بالنسبة للكون الأكبر هو كالوعى القائم على العقل المُلهَم نسبة إلى الكون الأصغر، فالتعالى يفيض فى العالم، ولولاه ما وُجدت الدنيا، كما يتعالى الفيض فى الإنسان الذى لا يستطيع تجاوز قصور ذاته بدونه.

وما ذكرناه لتونا عن مجال الذكاء الإنسانى ينطبق أيضًا على الإرادة الإنسانية، بمعنى أن الإرادة الحرة هى التى تبرهن على تعالى غايتها الأساسية التى خُلق من أجلها الإنسان، والتى صار بها الإنسان إنسانًا، فالإرادة الإنسانية تتناسب مع المشيئة الربانية، إذ تنتسب إليها، ولا تحرر بتمامها إلا بالله وفى الله سبحانه، ويمكن أن نذكر أيضًا أمرًا مضاهيًا لذلك فى النفس الإنسانية، إذ إن أنفسنا تبرهن

على وجود الله عزَّ وجل بتناسبها مع الطبيعة الربانية فى فضائل الرحمة والتعاطف والكرم والمحبة غير المنحازة، وهى فى نهاية الأمر ربانية من حيث موضوعيتها، أو قل من حيث قدرتها على تجاوز ذاتها والتعالى على نفسها، وهذا بالضبط هو ما يميز ذكاء الإنسان وإرادته، وهذه الأسس من الطبيعة الإنسانية هى صورة من طبيعة الخالق عز وجل، وهى التى تتجذر فيها الحكمة المتعالية تحمل معها الأديان كافةً وجُمّاع الحكمة.

والتمييز هو الفَصل، فتفصل بين الحقيقى والوهمى، وبين المطلق والحادث، وبين الواجب والممكن، وبين آتما ومايا، ويلتحق 'التركيز' بالتمييز بشكل تكاملى وفعال، وهو الذى 'يوحد' ويتمم الوعى بالحق بآتما المطلق اللامتناهى الكامل الذى لا يضاهيه شىء ولا يحده شىء ولا يشوبه شىء، منطلقا من نطاق 'مايا' الأرضية والإنسانية، ولقد قال بعض آباء الكنيسة «إن الرب قد صار إنسانيًا حتى يستطيع الإنسان أن يصير ربانيًا»، وهى عبارة جريئة، ويمكن أن نصوغها بشكل فيدانتى بالقول «إن الحقيقة قد أصبحت وهما حتى يستطيع الوهم أن يصبح حقيقة»، أو «إن آتما أصبح مايا حتى تستطيع مايا أن تصير آتما»، فالمطلق فى فيضه يُحدث الحادث ويعكس ذاته فيه فى تفاعل تبادلى يخرج منه منتصرًا، فهو وحده الذى كان حقًّا فى الأزل وحقًّا فى الأبد.

***

إن فى الكون معروفًا وعارفًا، ويتوحَّد هذان القطبان فى آتما، إذ

إن العارف فى المعروف بلا انفصال، أما فى 'مايا' فتنفصل هذه الوحدة إلى ذات وموضوع، ويظهر آتما حسب وجهة النظر التى ينظر إليه منها على شكل 'وعى' مطلق أو 'شاهد' كلى أو 'ذات' خالصة أو 'موجود' مطلق أو 'جوهر' و'غاية' متعالية نقية، ويمكن أن يُعرف 'كحقيقة' من الحقائق، ولكنه يمثل القطب 'العارف' بكل إمكاناته الجوهرية أولاً، والوجودية والمتواجدة عن الوجود بعد ذلك.

وهذا الأمر بالغ الأهمية للإنسان، فمعرفة 'الكلى' تتطلب منه كلية المعرفة، والتى تتطلب بدورها وجودنا بكليته إلى جانب فكرنا، فالفكر جزء وليس كلاًّ، وهذا يبين لنا غاية كل حياة روحانية، فمن يستطيع أن يتفهم معنى المطلق أو يؤمن بالله جل جلاله لا يمكن أن يتوقف عند ذلك الفهم أو ذلك الإيمان، ولكن عليه أن يوحد كل كيانه بولائه للحق كما تتطلب مطلقيته ولانهائيته، فالإنسان عليه أن يكدح إلى الحق لأنه لا بدَّ أن يصير الحق، «فالنفس هى كل ما تعرف» كما قال أرسطو.

ثم إن الإنسان ليس كائنًا مفكرًا فحسب، بل كائن يهوى ويرغب ويريد كذلك، أى إن كلية الذكاء تنطوى على حرية الإرادة، ولا يكون لهذه الحرية معنى دون غاية مُقدرة لها فى المطلق سلفًا، وسوف تستحيل الحرية ويبطل نفعها دون معرفة الله سبحانه وغايات مصائرنا.

والإنسان نسيج من الفكر والإرادة والمحبة، وقد يفكر بالحق أو بالباطل، وقد يريد خيرًا أو شرًّا، وقد يحب شيئا جميلا أو قبيحا، ويتطلب التفكير فى الحقيقة أو معرفة الحق إرادة فعل الخير من ناحية وحب الجمال من ناحية أخرى، ومن ثم حب الفضيلة، فليست الفضيلة سوى جمال النفس، ولذلك أدرج اليونانيون الفضيلة فى الفلسفة، إذ كانوا جماليين بقدر ما كانوا مفكرين، فكل إرادة تصبح عقيمة ما لم تنبع من جمال النفس، فتصير صَغَارًا يغلق على نفسه أبواب اللطف الربانى، وبصورة مشاكلة يصير الفكر الروحى سطحيًّا عاجزًا ويُفضى إلى ما قد نسميه 'الادعاء المفتقد' لمجاهدة الإرادة. إن الفضيلة تتسق مع إدراك الحقيقة ومع الإحساس بالتناسب معها، وهو ما يجعل نفس الحكيم تحلق فوق الأشياء، ومن ثم فوق ذاتها إذا جاز القول. ومن هنا تتحقق الموضوعية والنبل والكرم فى النفوس العظيمة، ومن الواضح أن الوعى بالمبادئ الميتافيزيقية لا يمكن أن يتماشى مع الصَّغَارِ الأخلاقى من قبيل الطموح والنفاق «فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذى فى السموات هو كامل» متى ٥: ٤٨.

وهناك ما يجب على الإنسان أن يفكر فيه ويعقله، وهناك ما يتعين عليه أن يريده ويفعله، وهناك ما يلزم أن يحبه ويكونه، إذ على الإنسان الإيمان بأن الله سبحانه واجب الوجود، وهو ما يكفى بما هو للبرهان على أنه جل شأنه لا يمكن إلا أن يكون، فى حين أن العالم والدنيا ما هما إلا ممكنات الوجود، وقد تكون أو لا تكون، وتُشتق

من ذلك التمايز الأصولى التمايزات والقيم الأخرى كافة، كما على الإنسان أن يشتاق إلى القرب من الله عز وجل بشكل مباشر أو غير مباشر، وعماد هذا الشوق هو الصلاة التى تمثل استجابتنا لله تعالى، والتى تحوى فى طياتها تأملاً ميتافيزيقيًا وتركيزًا عرفانيًا، وأخيرًا على الإنسان أن 'يحب' فى الله تقدس وتعالى، فالمحبة شهادة على الجمال الربانى وعلى كل ما يتسق مع الطبيعة الربانية، فعليه أن يحب الخير فى كل صوره الممكنة، ولأن المثل الأعلى وهو الخير عز وجل يتعالى على محددات الأنا، فكذلك يتعين على الإنسان أن يتعالى على قصور ذاته، كما أنه من الضرورى أن نحب المعيار أو المثل الأعلى أكثر مما نحب انعكاساته فى الوجود، أى أكثر من الأنا الحادث العارض، فالمعرفة بالذات والمحبة غير المتحيزة هما نبل النفس.

وهناك تساؤل دائمًا ما يتردد، سواء أكان خطأً أم صوابًا، هل الحقائق الميتافيزيقية قابلة للتفسير بالضرورة؟ أو على الأقل أليس هناك مواقف غامضة لا يمكن التعبير عنها إلا بالتناقض أو حتى بالعبث؟ وغالبًا ما ترددت هذه الحجة لحجب سياق طرح القضايا اللاهوتية، التى تجسدت مثالبها الذاتية موضوعيًا، فعندما يعجز المرء عن حل إشكالية ما يصدر فرمانًا بأن 'العقل الإنسانى' يعجز عن حلها، ويلقى اللوم على المنطق قبل كل شىء، سواء أكان 'أرسطيًا' أم غير ذلك، وكأن المنطق مرادف للعقلانية السطحية والشك والجهل.

ويكفى على مستوى الأمور الطبيعية أن يحيط المرء بالمعطيات الأساسية للقضية، ومن ثم يعقلها على وجهها الصحيح، وتنطبق الشروط نفسها على مستوى الأمور فوق الطبيعية، بفارق أن غاية الفكر هنا تتطلب مشاركة العقل الملهم الذى هو منار باطنى، وإذا كانت الأمور الطبيعية تتطلب عقلا معينًا مستقلا بما هو، فإن الأمور فوق الطبيعية تتطلب مبدئيًا ما هو فى مقام أعلى، إذ إنها لا تقع فى متناول الحواس، وكما ذكرنا وكررنا سلفًا فإن العقل يلزمه المعطيات لكى يعمل، وإلا فسوف يضل فى فراغ، وهذه المعطيات تحدث فى الدنيا أولا، وهى موضوعية بما هى فى ذلك السياق، وتحدث ثانيًا بتساوق العامل السابق مع التجربة الذاتية بما هى، وحاصلة ثالثًا بالوحى، وهو موضوعى شأنه شأن الدنيا ذاتها، حيث إنه يأتى إلينا من خارجها، وحاصلة رابعًا بالإلهام العقلى، وهو ذاتى لأنه ينتج من داخلنا.

وهذا أمر يقود إلى آخر، إذ نعتقد أن لنا الحق هنا لإبداء الملحوظة التالية، إن الوجودية تناقض ذاتها كما هى كل التوجهات النسبية، متصورة أنها النقيض الأعظم للعقلانية، وترغب فى إحلال التجربة محل المعقولية دون أن تتساءل حتى عن كنه الغاية من وجود العقلانية، أو كيف يمكن ممارسة التجربة دون مرجعية العقل، على حين أن التجربة ذاتها تبرهن على أن المعقولية أمر لازم، وإلا ما

استطاع أحد أن يعقل شيئًا من تجربته، وأن وجود ملَكة العقل بما هى تشهد على أن لها غاية، فالحيوانات تمارس أعمالا شتى، ولكنها لا تعقلها، فى حين أن الإنسان يمكنه تجنب أعمال شتى بموجب عدم معقوليتها، وإذا كان هناك شيءٌ فى معنى الرغبة فى إحلال العقلَنة محل التجربة على المستوى العملى وبشكل نسبى إلا أن من الخَطَل العقلى أن نحاول ذلك على المستوى العقلى المُلهَم والتأملى البحت كما يأمل التجريبيون والوجوديون أن يفعلوا، فالحادث هو الحقيقة عند نسبته إلى الإنسان الوضيع فحسب، ويسعى إلى الحط بها إلى مستوى العوارض حين يعجز عن إنكار المبادئ، وهذه هى عقلية الشودرا التى تسربت إلى اللاهوت المسيحى كى تعيث فيه بفسادها المعروف .

ولنعد بعد هذا الاستطراد إلى مشاكل المعرفة الروحية، إذ لا شك أن المنطق له حدود، والمنطق ذاته يدعم هذه المقولة، وإلا ما كان منطقيًا، فحدود المنطق تعتمد على طبيعة الأشياء، وليس على مرسوم مذهبى، إذ تبدو لامحدودية المكان والزمان ظاهرة عبثية من حيث عجز المنطق عن تفسيرها بشكل ملموس، إلا أنه من المنطقى تمامًا أن نسلم بوجود تلك اللامحدودية فى المكان والزمان، وليس هناك شكل من أشكال المنطق يمنعنا من اليقين بنشأة هذه الظاهرة من لانهائىٍّ مبدئىٍّ، وهو الأمر الغامض الذى يعجز تفكيرنا عن الإحاطة به وبتجلياته فى طباق الفضاء وتحولات الزمن، أو حتى فى لامحدودية

العدد، كما نستشعر بطريقة مماثلة تلك الفرادة التجريبية للأنا، وهى حقيقة أن يكون الأنا ما هو بما هو وليس بآخر أيًّا كان نوعه، وأن يكون هو الأنا الذى هو ذاته، وهذا التفرد لا يمكن للمنطق أن يفسره بشكل ملموس، إلا أنه قادر تمامًا على التعبير عنه بشكل مجرد، وذلك بمعونة مبدأىْ وجوب الوجود وإمكان الوجود، وهكذا يهرب من الوقوع فى هوة العبث.

ولا شك أن التفاسير التراثية قد تحسبت لبعض المتناقضات التى حوتها المتون المقدسة، لا بإنكار دور العقل فى إدراكها لإرضاء احتياجات التفسير المنطقى، ولكن ببحث الصلات الأعمق التى تقضى على التناقض الظاهر، وهو فى الحقيقة نوع من الدوران الاختزالى ellipsis.

وإذا كانت حكمة المسيح عليه السلام «جنونًا فى نظر العالم» فذلك لأن العالم يناقض «ملكوت الله داخلكم»، فهى لا تدعى لنفسها حقوقًا غامضة فيما ليس له معنى على علاته ، وحكمة المسيح عليه السلام 'جنون' لأنها لا تمالئ المروق الظاهرى الذى يصيب الدين بالتصلب والتشتت، وهو ما يسم الشهوانيين والآثمين والخطاة، وهذا المروق هو أساسًا ما يشكل 'العالم' فى فضوله العلمى والفلسفى، الذى يعمل على دوام خطيئة آدم وحواء، وعلى تكرارها بأشكال لا تكف عن التغير والتبدل.

وعلى مستوى المتناقضات الدينية نرى البعض يتبنى منطقية عرجاء،

ويضفى صبغة شيطانية على المعارضين، بموجب ما يزعمون أنها أمور 'تجاوز المنطق'، ولا تُفسر موضوعيًّا إلا من واقع 'علم الروحانيات pneumatology'، إلا أننا لا يمكننا القبول بمثل هذا، لأنه لا يعدو حوارًا أحاديًّا مُلْغِزًا، وهو سيفٌ ذو حدين فى الوقت نفسه بموجب ذاتيته، ويتحول الحوار حوله إلى عذر للمُجادلين فى الصبوة عن الدين، فالإنسان لا يَدِين بشىء لرسالة تحرم نفسها من قوانين الفكر الإنسانى، ومن ناحية أخرى لا تتقدم التجربة الذاتية بمقولة مذهبية منطقية، فلو كانت التجربة على صواب لاستطاعت التعبير عن نفسها بشكل مُرْضٍ، أو على الأقل بطريقة كافية.

وهكذا نجد أن الحقيقة الميتافيزيقية يمكن التعبير عنها، ولا يمكن التعبير عنها فى الوقت ذاته، وكونها عصيّة على التعبير لا يجعلها عصية على المعرفة، إذ إن التعقل المُلهَم منفتح على المقامات الربانية، وبذلك يستطيع أن يحيط بكل ما يكون، ويمكن التعبير عنه لأنه يتبلور فى صيغ تعبر عما يفيد العقل، والأشكال هى أبواب الجواهر فى الفكر وفى اللغة، كما هو الحال فى كل الرمزيات.

الْجُزْء الْأَوَّل
عَالَم الْمَبَادِئ

مُلَخَّص المْيتافِيزِيقا المْتَكامِل

من المهم أن نبدأ في الميتافيزيقا من فكرة أن الحقيقة الأسمى مطلقة، وبناء على ذلك فهي لانهائية في الوقت ذاته، ولأنها مطلقة لا يُسمَحُ فيها بأي زيادة ولا نقصان ولا تكرار ولا تقسيم، لذا فهي الذي هو ذاته فحسب وهي الذي هو ذاته تمامًا، وكونها لانهائية هو ألا يحدها حدٌّ ولا تنتهي عند حد، فهي كل الاحتمالات أو كل الإمكانات بما هي، وهي الأمر الواقع في إمكانية وجود كل شيء، وهي إذن الافتراضية أيضًا Virtuality، وبدون كلية القدرة فلا سبيل إلى وجود خالق ولا خلق، لا مايا ولا سامسارا.

واللانهائي هو البعد الكامن في النعمة الجديرة بالمطلق، وأن نقول 'مطلقًا' هو أن نقول 'لانهائيًا'، فلا يمكن أن نعقل أحدهما دون الآخر، ويمكن أن نرمز إلى العلاقة بين هذين الجانبين من الحقيقة الأسمى بالصور التالية، فالنقطة على مستوى الفراغ هي المطلق، وامتدادها في الخط هو اللانهائي، أما في الزمن فالمطلق هو اللحظة واللانهائي هو الدوام، وعلى مستوى المادة فالمطلق هو الأثير أو هو الجوهر الأولاني القابل الحاضر أبدًا، بينما اللانهائي هو المادة الملموسة في تجلياتها التي لا تفرغ، وعلى مستوى الشكل فالمطلق هو الكرة، وهي الشكل الأولاني البسيط الكامل، واللانهائي هو

الأشكال المركبة التى لا ثبات لها، وأخيرًا على مستوى الأرقام، فالمطلق هو الوحدة Unity أو الوحدانية Unicity، واللانهائى هو المصفوفات اللامحدودة والكميات الممكنة الوجود، أو هما معًا.

ويُعبر التمايز بين المطلق واللانهائى عن جانبين أساسيين للحقيقة، ألا وهما الوجوب Essentiality والاحتمال Potentiality، ويُعد ذلك التمايز تمثيلا مبدئيًا للقطبين الذكرى والأنثوى، وينبثق الإشعاع الكونى أى 'مايا' بشقيها الربانى والكونى من الجانب الثانى، وهو اللانهائى، أى هو كلية الإمكانات أو الاحتمالات.

***

و'الخير الأسمى' هو العلة الأولى كما يتجلى فيما نصفه 'بالخير' فى عالمنا، وهذا بالضبط ما يعنى أن الحقيق والخير متطابقان، والحق أن الظواهر الإيجابية هى ما يشهد على الحقيقة الأسمى، وليس الظواهر السلبية الحرمانية أو الهدامة التى لا تعدو شهادة على العدم لو كان له وجود، وهى تشهد على ذلك بطرق غير مباشرة ومتناقضة، بمعنى أن العدم يناظر غاية لا يمكن تحققها إلا أنها تميل إلى التحقق افتراضيًا، فالشر هو 'إمكانية المستحيل' وبدونه لا يمكن للانهائى أن يكون لانهائيًا، والتساؤل عن السبب الذى بمقتضاه حوى اللانهائى إمكانية انتفائه، وهى إمكانية تبدأ فى الفكر ولا يمكن أن تتحقق فى الواقع، هو كالتساؤل عن علة كون الوجود وجودا؟ أو كون الهُوية هُوية؟

وعلى ذلك لو أسمينا المبدأ الأسمى بالخير Agathon، أو قلنا إن

الخير الأسمى هو المطلق وهو بالتالى اللانهائى، فلن يكون ذلك لأننا نناقض الحق جل وعلا بوضع حدودٍ له، بل لأننا نعلم أن كل خير إنما ينبع منه ويشهد عليه وجوبًا فيكشف لنا عن طبيعته، ولا شك أنه يمكن القول بأن الربوبية هى 'فيما وراء الخير والشر'، ولكن بشرط أن يكون ذلك 'الماوراء' 'خيرًا' بدوره، بمعنى أنه يشهد على الجوهر الذى لا أثر فيه لتحديد أو حرمان، والذى لا يمكن إلا أن يكون الخير المطلق والنعمة اللانهائية، وربما كانت كل هذه الأمور يصعب شرحها، ولكن لا يستحيل فهمها.

ومن الواضح أن تجلى الخير فى العالم على تنوعه نابعٌ من جذور تنوع مبدئية ومثالية فى المبدإ الأسمى ذاته، ولا تتعلق هذه الجذور بالصفات الربانية التى تُستق منها فضائلنا فحسب، بل أيضًا بالأقنومية الربانية التى تُستق منها ملكاتنا من جانب آخر، وسوف نتناول هذا الموضوع لاحقًا.

وفيما يتعلق بأصداء جوانب الخير الأسمى وصيغه لا بدَّ من أن نتفكر فى العلاقة بين التعالى والبطون، فالأول أكثر ارتباطًا بالمطلقية، والثانى أكثر ارتباطًا باللانهائية، وبحسب تلك العلاقة فإن الله وحده سبحانه هو الخير، وهو المالك، ففيما يتعلق بالجمال مثلا نجد أن جمال المخلوق وحتى المخلوق ذاته لا يمثل أى شىء قياسًا بجمال الوجود الربانى، وذلك من منظور التعالى، بينما يبدأ منظور الفيض والبطون من أن الله وحده سبحانه هو جُمّاع الأسماء والصفات الحسنى، ومالك

عالم الحقيقة، ولكن ما يتمخض عنه من استنتاجات هى إيجابية قابلة للمشاركة فيها، مثل أن نقول إن الجمال المخلوق لو أنه جمال حقًّا وليس نقيضه هو صدى لجمال الله سبحانه وجوبًا، فليس هناك إلا هو، وكذلك فيما يتعلق بالصفات الأخرى كافة دون أن نتجاوز قاعدتها جميعًا، وهى معجزة الوجود ذاته، ومنظور الفيض لا ينفى صفات المخلوقات مثل منظور التعالى، ولكنه على العكس يجعل منها ظلالا ربانية إذا كان يمكن التعبير على هذا المنوال.

***

ولعل ما تعرضنا له سلفًا يطرح تساؤلاً عن علة التجلى الكلى للوجود، ومن ثم عن كنه إشكالية الشر، وإجابة عن السؤال الأول لماذا وجدت النسبية وتجلياتها وعالم الوهم مايا؟ فنشير أولا إلى فكرة للقديس أوغسطين سبق أن ذكرناها مرارًا، وهى أن «من طبيعة الخير تقديم ذاته إلى الخلق»، فأن نقول 'خيرا' يعنى أن نقول إشعاعًا وانعكاسًا وتجليًا ووهبًا فيضيًّا للذات، ولكننا حين نذكر الإشعاع فإننا نعنى البعد، وبالتالى المفارقة أو الافتقار، فضوء الشمس يعتم ويضيع فى ليل الفضاء، ومن نهاية ذلك المسار تنبع الظاهرة النقيضة التى نسميها الشر، والتى لها وظيفتها الإيجابية رغم ذلك ألا وهى معرفة الخير بالتناقض معه، وأن تسهم بطريقتها فى اتزان المستوى الظاهرى.

وهناك ملاحظة تتعلق بالفارق بين الفكرة الآرية أو اليونانية الهندوسية عن 'التجليات الكونية' من ناحية والفكرة الساميّة عن

'الخلق' من ناحية أخرى، فالفكرة الأولى ترى الدنيا كما لو كانت ناتجة عن وجوب أنطولوجى، ألا وهو إشعاع الخير أو تواصله واستمراره، وهو فى تعبير آخر 'مايا' التى تنبثق من اللانهائية فى المبدإ الأسمى، وقول 'مايا' هو قول سامسارا، أو عالم 'التقمص والمهاجرة Transmigration'، أما الفكرة السامية عن الخلق فهى ترى الدنيا لا من حيث كليتها ولكن من حيث اختزالها إلى دورة واحدة تُفهم على أنها الفعل الربانى 'الحر'، والحق أن الخلق الذى ننتمى إليه ما هو إلا دورة واحدة من التجلى الكلى، وهذا التجلى يتكون من عدد من التجليات اللانهائية التى هى 'واجبة' فيما يتصل بوجودها، ولكنها 'حرة' أو ممكنة فيما يتعلق بخصوصيتها، فالكون نسيج من الوجوب والحرية أو القدرة الكلية المتكاملة، كما هو نسيج من الانضباط الرياضى والتناغم الموسيقى، وتشارك كل ظاهرة فى الكون فى هذين المبدأين.

***

والتمايز الأول الذى ترسمه النظرية الكاملة هو الاختلاف القائم بين المطلق والنسبى، أو قل بين اللانهائى والمحدود، أو بين 'آتما' و'مايا'، والحد الأول يُعبِّر مبدئيًّا عن الجوهر الفرد، أو هو المبدأ الإيكهارتى 'ما وراء الوجه الأقنومى Gottheit'، والحد الثانى هو 'الوجه الأقنومى' الذى ينتمى إلى عالم 'مايا'، والذى يمثل بالنسبة له قمة 'المطلق النسبى'، وهو يحيط بمجال النسبية بأجمعه، حتى المقام الأدنى منه الذى تنتمى إليه التجليات الكونية المادية.

والتمييز الثانى هو التمييز 'الكيفى الهابط' بين المبدإ والتجلى الذى ترسمه النظرية، أو هو الله والعالم، فالمبدأ يمثل انعكاس المطلق فى النسبى، أى الوجه الأقنومى تحديدًا، والتمييز هنا حاصل بين 'المطلق البحت' و'المطلق النسبى'، والأخير منهما نسبى بالنسبة للأول، ولكنه مطلق بالنسبة إلى العالم، أما عن التجلى، فهو يمتد من الانعكاس المركزى للمبدإ الأسمى أى لوجوس أو السماوى أو الملائكى حتى عالم التجليات الربانية، إلى المحيط أو ما تحت السماء أو ما هو 'طبيعى' صرف فى عالم سامسارا أو عالم الحياة والموت.

والتمييز التركيبى الثالث هو الذى يقوم بين 'السماء والأرض'، والكلمة الثانية لا بدَّ أن تُفهم بالمعنى الرمزى أو الاستعارى، ومقام السماء يشتمل من ناحية على 'مرتبتين' من المبدإ هما 'المطلق البحت' و'المطلق المشوب بالنسبية'، ومن ناحية أخرى المبدأ متجليًا فى مركز الكون، أى لوجوس، فى حين أن المقام 'الأرضى' هو العالم 'الطبيعى' الصرف الذى ذكرناه سلفًا، سواء أكان هو عالمنا الأرضى أم عوالم أخرى ما زلنا نجهلها.

والتمييز الأساسى الرابع يضع لوجوس فى المركز، وهو وسط بين المطلق البحت من أعلاه، والعالم 'الطبيعى' و'الدنيوى' من أسفله، وفى الوقت ذاته يجمع بين 'السماوى' و'الأرضى'، أو بين 'الربانى' و'الإنسانى' نتيجة احتوائه على البعد النسبى للمبدإ، بالإضافة إلى تجلى المبدإ فى المركز الكونى، ولوجوس Logos هو 'الكلمة غير

المخلوقة'، فهو 'الإنسانى حقًّا والربانى حقًّا'.
وكل ذلك يعنى أن المبدأ الكلى يتركب من أربعة مقامات أساسية، مقام المبدإ بما هو وهو 'المبدأ البحت' وهو 'غيب الغيب' أولاً، ومقام المبدإ المتضمن فى 'مايا' الربانية بصفته 'الخالق' والمشرع والمخلِّص ثانيًا، ومقام المبدإ الذى ينعكس فى مقام الخلق ثالثًا وهو المقام 'السماوى' والتجلى الربانى فى الأولياء والقديسين Avatara، ومقام الخلق الهامشى الذى هو أفقى و'مادى' تمامًا رابعًا، وباختصار يأتى المبدأ أولا، ثم مثالات تجلى المبدإ ثانيًا، ثم انعكاس المبدإ فى التجليات حسب المثالات ثالثًا، ثم التجليات بذاتها وبما هى رابعًا، مما يعنى أن الخط الفاصل يتغير بحسب التقسيم وزاوية المنظور.

***

والعلاقة بين المطلق والنسبى أى بين 'آتما' و'مايا' تعنى واحدًا من أحوال أو ميول ثلاثة، الأول هو حال الإيمان بالمبدإ أو الاتجاه إلى 'أعلى'، والثانى هو حال الاعتقاد باتساع الإمكان وهو وجود 'أفقى'، أو فلنقل 'انفعالى'، والثالث هو حال الإنكار للمبدإ، وهو الاتجاه إلى 'أسفل' أى الحركة الوهمية نحو 'العدم' غير الموجود أصلا، ولكن يمكن تصوره تجريديًّا كمرجعية سلبية وتدميرية، وهذه هى الجونات الهندوسية، أى أحوال الوجود التى تنتظم كل ما هو مخلوق وتتخلله.
ولكن الأمر لا يقتصر على ذلك الهيكل من الأحوال والميول، وحيث نجد أيضًا فى إطار الكلية تجليات متنوعة للإمكانيات الإيجابية

التى تشتمل عليها القدرة الربانية، فنجد التكامل بين وظيفتى الفاعل والمنفعل، وهما القطبان الذكرى والأنثوى، بالإضافة إلى الملكات والصفات التى نلتقى بها فى العالم الواسع، والتى نحتكم عليها فى نفوسنا بدرجة أو بأخرى، فكل الاحتمالات الكونية تمتاح من هذه المبادئ ومن توالیفها اللانهائية.

وكى نكون أكثر وضوحًا نقول إن هناك أولا، على 'هذا' الجانب من الجوهر الفرد، ازدواجية الوظائف الخلاقة لقطبى الذكورة والأنوثة، كما أنها بمعنى ما انعكاس لجانبى 'المطلق' و'اللانهائى'، وهى ازدواجية 'الفاعلية والمنفعلية' التى يُشتَقُّ منها كل ما يشاكلها من وظائف فى كل مستويات الكون، وثانيًا نجد ثالوث الملكات الكلية 'الوعى، والقوة، والمحبة' على مستويات الكون كافة، وينبثق عنه كل ملكات المعرفة والإرادة والانفعال، ويأتى بعد هذا الثلاثى فى سياق التمثيل العددى الرباعى الذى يشتمل على الصفات الأساسية أولا 'الطهر أو الحمية'، وثانيًا 'الحياة أو اللطف'، وثالثًا 'القوة أو الفعل' ورابعًا 'الخير أو السكينة' أو 'النعمة أو الرضوان'، وتشاكل الرباعى 'البرودة والحرارة والجفاف والرطوبة' على مستوى خصائص المادة، كما أنها تشاكل الاتجاهات الأصلية الأربعة فى التعبير الرمزى بالاتجاهات.

وكما نرى فإن ثالوث الملكات الكلية يشتمل على ملكات ربانية وبشرية معًا، وقد لخص الثالوث الماسونى فى العصور الوسطى ذلك فى

’الحكمة والقوة والجمال‘، فعبر عن هذه الملكات بصفاتها الكيفية، فالحكمة هى محتوى المعرفة، والقوة هى فضيلة الإرادة، والجمال هو مثالية المحبة. أما الثالوث الفيدانتى فهو ’الوجود والوعى والنعمة‘، حيث تختزل الملكات إلى جوهرها الأنطولوجى، أو بمعنى محدد تختزل إلى ’الغاية والذات والاتحاد‘، حيث يعبر العنصر الأول عن الإرادة، والثانى عن المعرفة، والثالث عن المحبة، وقطب ’الوجود‘ أو ’سات‘ يشتمل على القوة، ومن هنا تأتى علاقته بالإرادة ، وهناك ثالوث هندوسى آخر وهو تريمورتى أو ’التجلى الثلاثى‘، وهو أقل أصولية مما تقدم، إذ يتعلق بالأحوال الكونية الثلاثة ’التعالى والبسط والهبوط‘، والذى يشكل فى هذه الحالة هيكلا ’رأسيًّا‘ بتمثيله نظامًا من أشباه المتساويات والمتكاملات، ويمثل شيفا المبدأ الهابط المظلم فيما يتعلق بوظيفته التدميرية، ولكنه أيضًا يمثل جانب ’الوعى‘ أو ’المعرفة‘ فيما يتعلق بمحوه الوهم الأعظم ’ماهاموها Maha-Moha‘ واختزاله إلى رماد، وهو تعبير عن وظيفته الإيجابية.

وإذا لخصنا ما سبق سنقول إن الرمزيات العددية أو الأعداد المبدئية تكون إما ’رأسية‘ أو ’أفقية‘ بحسب ما تشير إليه، سواء أكان تمايزًا ينعكس على المستويات الكلية كافة، أم انعكاسًا يتخلل عالم النسبية فحسب، فالثنائية حين تكون أفقية تعبر عن قطبى ’الفاعل والمنفعل‘، وحين تكون رأسية تعبر عن ’المطلق والنسبى‘، أولا على مستوى الربوبية، ثم على مستوى الكون، بينما حين تكون

الثلاثية أفقية فإنها تعبر عن الملَكات، والتى هى فى أصلها ربانية تعبر عن الميول الكونية حين تكون رأسية، وأخيرًا نرى الرباعية تعبر عن الفضائل الكلية حين تكون أفقية، وحينما تكون رأسية فإنها تشير إلى مقامات الكون، أى التخلل فى طبقات النسبية كما وصفناه آنفًا.

إن 'الكمال والانعكاس' هما الكلمتان اللتان يمكنهما التعبير عن بنية الكون بأكمله، فالأرقام الفردية الأفقية تتعلق بقطبية الكمال الربانى، والزوجية الرأسية بمراتب الانعكاس الكونى.

ونحتاج فى هذه المرحلة إلى بعض التخصيص فيما يتعلق بالخير الأسمى، إذ لا حاجة بنا إلى التفكر فى ثلاثية تتكون من 'الخير والمطلق واللانهائى'، ولكن ما يصح أن يقال هنا هو أن الخير الأسمى مطلق، وهو بذلك لانهائى، وأن الخير الربانى 'يشاء أن يبلغ عن نفسه' وأن 'يشعَّ بذاته'، وهذه المشيئة واجبة ومقدرة سلفًا، أو هى طبيعته الكامنة جل جلاله إذا جاز القول.

***

وهناك مثل ألمانى يقول «من قال أَلِف فلا بدَّ من أن يقول باء Wer A sagt, muss B «sagen، وينطبق ذلك أيضًا وقبل كل شىء على المعرفة، إن وحدانية الغاية الربانية تتطلب جُمَّاع الذات الإنسانية، وهذا هو سر نظرية الدين ومفتاحها، وهو ما يميزه عن الفلسفة الدنيوية التى تطلب من المرء أن ينتفخ فى شخصه، ولكنها لا تطلب منه أبدًا أن يتجاوز ذاته.

إن ضرورة قيام الدين المقدس أو ثيوزوفيته بالمعنى الصحيح للكلمة ينتج عن حقيقة أن الذكاء الإنسانى قادر بطبيعته على الموضوعية والتعالى، ويحوى ملكات الإرادة وقوى الانفعال، وبموجبه تأتى حرية الإرادة والغريزة الأخلاقية للنفس، وكما أن ذكاءنا لا يصير إنسانيًا تمامًا إلا بموجب الحقائق التى تتعلق بالله سبحانه ومصائرنا النهائية، فكذلك إرادتنا لا تصير إنسانية تمامًا إلا بموجب مشاركتها الفعالة فى تلك الحقائق، وينطبق الأمر ذاته على نفوسنا التى لا تصبح إنسانية إلا بموجب أخلاقياتها وتجردها وشهامتها وحبها للحقيقة والطريق القويم، والقول بأن الإرادة الحرة والحساسية الأخلاقية هما جزء لا يتجزأ من الذكاء عند الإنسان العاقل Homo sapiens يعنى أنه ليس هناك معرفة ميتافيزيقية متكاملة وفعالة بدون هاتين الملكتين، ملكة الإرادة وملكة الانفعال، والمعرفة الكاملة هى الوجود، حيث تنغلق دائرة المعرفة فى شخوصنا بموتنا فى الله وحياتنا فيه سبحانه جل وعلا، «فحيث يوجد كنزك تجد قلبك أيضا».

أَبْعَادُ مَقَامِ الرُّبُوبِيَّةِ

إن فكرة أن «المبدأ الأسمى هو حقيقة مطلقة وهو بموجب ذلك قدرة لا نهائية»، هى فكرة قائمة بذاتها، فهى تشتمل على كل شىء خصوصًا فيما يتعلق بوجوب التجليات الكلية. ويمكن أن نفكر من منظور أقل تركيبية وأقرب إلى 'مايا' فى عنصر أقنومى ثالث هو صفة الكمال المطلق بحيث تكون أقانيم المبدإ الأسمى هى المطلق والكامل، وبذلك تكون 'الأبعاد الأولية' للمقام الربانى هى مطلقية الحق، ولانهائية القدرة، وكمال الخير.

ويشتمل هذا المقام أيضًا على 'صيغ' مثل الحكمية والقوة والخيرية بصفتها محتوى المبدإ الأسمى أو جوهره، فكل منها مطلق ولانهائى وكامل، وتشترك كل صيغة ربانية بما هى فى طبيعة جوهر الذات، وبالتالى تشتمل كل منها على مطلقية الحق ولانهائية القدرة وكمال الخير، وليس هناك حوادث أو عوارض فى صيغ الحكمية والقوة والخيرية الربانية، فلا حدود تحدها ولا نقص يشوبها، فهى مطلقة ولا يمكن أن تكون إلا كذلك، ولا نهائية لا يمكن أن تفرغ، وكاملة لا يحتمل أن يعوزها شىء.

ولا يشتمل المبدأ الأسمى على أبعادٍ وصيغٍ فحسب، بل يشتمل أيضًا على 'مراتب' بموجب لانهائيته التى تشع المبدأ فيما هو نسبى وتنتج ما نسميه مجازًا 'ما وراء الكون'، أو 'المقام الربانى' إذا جاز التعبير،

وهذه المراتب هى مرتبة الجوهر الربانى ومرتبة القدرة الربانية ومرتبة التجلى الربانى أو الذات فيما وراء الوجود ثم الرب الخالق والروح أو اللوجوس، والذى يُشكِّل المركز الربانى للكون بأجمعه. وأمامنا الآن الجوهرية أى الوجوب المطلق، والحرية أى الإمكان اللامتناهى، وهما الوحدة والشمولية، فنجد من ناحية أن المطلق هو واجب الوجود جل وعلا، والذى لا يمكن إلا أن يكون، وهو 'أحدٌ' لهذا السبب ذاته، ومن ناحية أخرى نجد اللانهائى فى الوجود 'الحر' اللامحدود، والذى يتركب من كل ما يمكن أو يحتمل وجوده، وهو 'قيوم صمد' لهذا السبب ذاته.

ولا بدَّ أن تكون الحقيقة التى تتصف بالمطلقية واللانهائية والوحدانية والشمولية فى آن كاملة واقعًا، فلا ينقصها شىء، ولذلك تتحلى بكل ما هو إيجابى بحيث تكتفى بذاتها، ويعنى ذلك أن المطلقية تتكامل مع اللانهائية التى تبدو كما لو كانت شقًّا أنثويًّا للطلقية بالتعبير الهندوسى شاكتى، وتتسق مع الكمال الربانى، والخير الأسمى هو الجوهر للمطلقية.

ويُشتق وجود الأشياء فى دنيانا من المطلق عز وجل، وتستقى منه حقيقتها النسبية، فى حين أن قوامها وتنوعها وتعددها مشتق من اللانهائى، ويصف كل منها المكان والزمن والشكل والعدد، ثم إن صفاتها تُستقى من الكمال الربانى الجوهرى منها والعارض، فالكمال والخير الأسمى يشتملان معًا على الأقانيم التى طرحناها سابقًا،

وأولها الذكاء أو الوعى أو الحكمة، وثانيها القدرة أو القوة، وثالثها الخيرية، والتى تتسق مع الجمال والرضوان، وهى اللانهائية التى تعكس الخير الأسمى فى عالم النسبية، أو أنها تخلق النسبية أو 'مايا'، ففى النسبية فحسب تمايز صفات الأسماء الربانية الحسنى فى انعكاسها على الخلق والإلهام والفعل لتصير تشخيصات للصفات الربانية، ومنه عز وجل فحسب تستق جميعًا درجاتها وتمايزاتها اللانهائية بين الكمال والجلال والجمال.

وحين نقول 'المطلق' فإننا نعنى الحقيقة والخير الأسمى، وحين نقول 'اللانهائى' فإننا نعنى التواصل والإشعاع، ومن ثم النسبية التى ينبنى عليها التمايز والتضاد والحرمان، فاللانهائى هو كل احتمالات القدرة التامة، ويشاء الحق 'آتما' أن يهب لكل شىء رداءً حتى اللاشىء وكذلك يفعل بـ'مايا' وفيها.

ولا بدَّ من التمييز بين الخير بما هو وتجلياته، فالخير بذاته لا نقيض له، ولكنه بمجرد أن ينعكس فى مراتب التجلى والظهور وهى مراتب الكون المشهود فإنه يظهر على شكل خير نسبى معتاد، فالنسبى لا ينتج إلا فى عالم التناقضات.

ولو قلنا إن المطلق هو «ما وراء الخير والشر والجمال والقبح» لِحرصنا على مفهوم التعالى، فذلك لا يعنى سوى أن المطلق هو الخير ذاته والجمال ذاته، ولا يمكن أن يعنى أنه محروم من أيهما، وإذا كان تجلى إمكانية الخير يجعل إمكانية الشر واردة حتمًا فإننا نجد من

ناحية أخرى أن كل شر متجلٍّ ومحدد بطبيعته يعنى إمكانية تجلى خير آخر، فالله جل وعلا يبقى وحده متعاليًا عن التجليات جميعًا.

ويظهر تشظى الخيرات بشكل ظاهر فى علاقة المحبة البشرية، أو بمعنى أدق فى فكرة الاختيار الطبيعى التى تعنى أن خيرًا محدودًا على شكل فرد ذى خصائص معينة يرغب فى أن يُكمل ذاته بخير مُكَمِّل حتى يشتركا فى إنجاب كائن جديد تتوحد فيه الشظايا، وهذا الكائن بدوره محدود بطبيعته بموجب قيامه فى عالم التجلى، ولكنه أقل محدودية من منظور المحبة الذى يحو إلى التعالى عن الفردانيات، باطنيًّا بفعل سحره الروحى، وظاهريًّا بالإنجاب المشترك لكائن جديد، وهكذا يبحث الإنسان عن ذاته وعن كليته وعن تميز مظهره، وهو إذ يبحث عن ذاته فهو يبحث عن الله جل وعلا، سواء أكان واعيًا بذلك أم لم يكن، وسواء أقَيَّدَ ذاته أم حررها.

***

أما المطلق فلا تمايز فيه، إذ إن التمايز من خصائص 'مايا'، ولو احتج أحد بأن اللانهائى والخير الأسمى أو اللانهائية والكمال ينتميان إلى المطلق وبالتالى يتمايزان عنه، فإن جوابنا هو أن الفصل بين تلك الجوانب أو الأبعاد أمر ذاتى ينبع من عقولنا، فتلك الجوانب لا تمايز بينها فى المطلق، وتظل حقيقية فيما يتصل بطبيعتها العميقة.

ويجتمع الذكاء والقدرة والخير فى الجوهر الحر 'المطلق المحض'، ولكن لا يتجاور الواحد منهم مع الآخر، حتى إننا نستطيع القول بأن المطلق هو المطلق اللانهائى الخيِّر وهو الذكاء أو القدرة أو هو الخير

فى حدود حقيقتهم المبدئية، وفيما يتعلق بالذكاء فإننا سنقول إن المطلق هو الذات وهو الحق الذى يعبر عنه اصطلاح 'آتما'، ويصير المطلق من هذا المنظور هو الذات بما هى، والذات الحقيقية الوحيدة، سواء أكانت من حيث ظاهر الناموس أم كانت مرتبطة بـ'مايا'، وهذه الذات تكون بذرة كل ذات أخرى فى الإمكان اللامتناهى، لتصير هى 'الذات الربانية الفيضية The immanent Divine I'، أما فيما يخص القدرة نقول إن المطلق هو الغير على إطلاقه The Absolutely Other، وقد اجتمع فيه المتعالى وكلى القدرة المبدئى، وسوف يكون العامل الأساسى لكل الأعمال بما هو ظاهريًا ومختلطًا بـ'مايا' ولكن ليس باعتبار هذه الأعمال مقاصد وصورًا. ونأتى أخيرًا إلى الخير أو الجمال فنقول إن المطلق يتطابق مع النعمة التامة، ويصير هو الأب 'الكريم' ظاهرًا ومختلطًا بـ'مايا' كما يصير الأم 'الرحيمة'، يهب الوجود والخير لكل ما هو موجود برضاه ومسرته، معطيًا كل شىء كان فى جوهره الحر.

إن اللانهائى سبحانه قدَّرَ أن يفيض على الوجود بكل الاحتمالات، ويعكس جوهر المطلق أو الخير الإلهى فى عالم النسبية، وهو الانعكاس الذى يُوجِدُ صورة الخير قبل كل شىء، أى يُوجِد إبداع البديع جل شأنه، وهكذا يمتد الخير المتلازم مع المطلق فى اتجاه عالم النسبية، فُيوجِد الأقنوم الربانى أولاً والذى يحوى المثالات الأولانية، من ثم يُوجِد الوجود الذى يُظهر هذه المثالات

فى صيغ لا تنتهى، تحدث فى إيقاعات لا تنفد من الدورات الكونية المتنوعة.

إن المطلق هو ذلك الذى «كتب على نفسه أن يكون»، وتنفى جوهرية وجوده كل ما عداه، ونقول بتعبير عكسى التشاكل إن اللانهائى هو ذلك الذى يمكن أن يكون أى شىء، وحرية الوجود تشتمل على كل ما وجد، أى كل ما أمكن أن يوجد بلا تحديد، ونقول بطريقة أخرى إن الله سبحانه وحده هو الموجود جوهريًّا، ولا يشوبه عرض ولا عسف ولا يقيده شىء، فهو جل جلاله الوجود الحر، ولا وجود إلا لما شاء، وكل ما عداه فى حال وجود عارض فحسب، أى إن أى وجود آخر قد يكون أو لا يكون، كما أن وجود شىء مرهون بإمكانية واحدة فحسب هى ضرورة وجوده وليس غيرها، أما وجود الله سبحانه فهو مشتمل على كل ما يمكن أن يكون.

ونقول بصيغة أخرى إن الله تعالى بطبيعته 'لا بد' أن يخلق وهو 'حر' ليخلق ما يشاء بموجب حريته فالخلق 'ضرورة'، أى إن الخالق جل وعلا يخلق ما يشاء، ولكنه لا يشاء إلا ما يتفق مع طبيعته جل وعلا حسب منطق الأمور، وتصير 'فاعليته' ضرورة فى القوانين والبنى، ولكنها إرادة مطلقة فى الشكل والمحتوى.

***

إن الوجود خاضع للخالق عز وجل، والذى يخضع بدوره لطبيعة الذات العلية التى هى فيما وراء الوجود، أى إن الدنيا خاضعة

للوجود سبحانه، وهو سبحانه خاضع لجوهره الحر أى 'المطلق البحت' أى للحق 'آتما' دون شائبة من الوهم 'مايا'، والله تبارك وتعالى فعال لما يريد، ولكنه لن يفعل إلا ما 'يمليه' جوهره وطبيعته، ولن يشاء بموجب أى أمر آخر، فالله جل شأنه لن يكون ما 'يشاء' إلا بحسب كينونته العلية، فهو الخير الأسمى تقدس وتعالى.

ولا جدال فى أن الخالق هو السيد المطلق للعالم المخلوق، كما أن 'آتما' هو سيد 'مايا' المطلق، وسيد الأقنوم الخالق والذى ينتمى لـ'مايا'، حيث إن هذا الأقنوم هو الانعكاس المركزى المباشر لـ'آتما'.

قد يعبر المرء عن نفسه فيقول إن الله تعالى فيما 'قبل الوجود' والخلق لا يمكن أن يكون قد شاء غير ما شاء الخالق، وليس ذلك بأشد تناقضًا من القول بأن جانبًا معينًا من جوانب الربوبية أو اسمًا من 'الأسماء الحسنى' كاسمه 'الكريم' على سبيل المثال يمكن أن يشاء أمرًا آخر غير ما يشاء جانب آخر منه أو اسم آخر له مثل 'المنتقم'، فالتنوع 'الرأسى' فى مراتب الربوبية لا ينفى الوحدانية شأن التنوع الأفقى، فالله سبحانه بصفته 'العدل' لا يشاء الخطيئة، لكن ذلك لا يتناقض مع مشيئته فى حدوث هذه الخطيئة كاحتمال حتمى ضمن لانهائية الاحتمالات، ولكن هذا بالطبع من وجهة نظر مختلفة تمامًا، وهو أمر لا يختلف فى معقوليته عن أن غايات العدالة الإلهية غير غايات الرحمة الربانية.

وقول ﴿اللهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ آل عمران : ٤٠ يعبر عن التعالى المطلق مثل كثير من التعابير القرآنية التى أشارت بلغة الخالق الواجد إلى ما وراء الخلق الذى لا يمكن سبر أغواره ، أى إلى الجوهر الإلهى فوق الأقنومى، ويراوغ تناقض التعبير كل محاولات التفسير، ويستعصى على الرضا المنطق والأخلاقى، إذ إنه يوحى بحقيقة تتعالى على الأقانيم الربانية، وتفتح الطريق إلى التفسير الميتافيزيقى، والحق أن مراوغة الصياغة مفتاح لعمق المعنى، حيث تصبح وظيفة الكلمات فى التعبير هى الإيحاء بالمعنى العكسى لما تميل إليه مبالغات الحنابلة والأشاعرة وغيرهم من أهل الظاهر والرسوم، إذ إن المعنى المقصود فى عبارة ﴿إنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ الحج : ١٨ هو أن الله ليس ما تعتقد أو بالأحرى ليس ما تفهم، أى كينونة مشتبهة محدودة بذاتية معينة يترتب عليها مشيئة واحدة فحسب.

ويجوز القول بأن الله تعالى يفعل ما يشاء، ولكن لا يجوز القول أنه جل شأنه يمكن أن يكون ما يشاء بافتراض أنه جل وعلا قد يشاء أى شيء كان بصرف النظر عن طبيعة ذلك الشيء، وهذا بالتحديد ما ترفضه طبيعة الذات العلية، ونحتاج فى هذا المقام إلى طرح المقولة التالية إن الله تعالى هو الخير مطلقًا، ولكنه من جانب آخر وراء الخير والشر حسب الغرض من تفسير الكلمات كما سبق القول، فهو من ناحية مصدر كل ما فى الوجود حيث لا مصدر فى الكون

غيره، والوجود ذاته ليس خيرًا ولا شرًّا رغم إمكانية النظر إليه كأى منهما، ولكن العالم يبدو نوعًا من الشر بموجب أنه ليس هو الله تبارك وتعالى، وهو ما دفع السيد المسيح عليه السلام للسؤال «لماذا تدعونى صالحا؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله»، ومن منظور آخر «ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدا»، وهو ما يعنى أن العالم خير بموجب أنه تجلٍّ ربانى، ويتضح من ذلك أن الله تعالى إذا كان خيرًا من ناحية فهو 'فيما وراء الخير والشر' من ناحية أخرى ، وكأمر متصل بالمنظور الثانى يمكن القول بأن ذلك التمايز أمر لا يتعلق بالرب فى شىء، وأن المتواضعات الأخلاقية للبشر لا علاقة لها به عز وجل.

إن النظام الربانى منسوج من الحكمة والقدرة والخير، وكل من هذه الأقانيم مطلق ولانهائى وكامل، وبالإضافة إلى ذلك فإن النظام يشتمل على ثلاث مراتب من الحقيقة، وهى مرتبة ما وراء الخلق ومرتبة الخالق ومرتبة الوجود، وكل منها مطلق ولا نهائى وكامل، والوجود المقصود هنا ليس الوجود الكونى بأكمله ولكنه التجلى الربانى أو قل الانعكاس المباشر للرب الخالق فى النظام الكونى ، وهكذا يتخلل النظام الربانى الكون دون أن يكف عن أن يكون ذاته ولا أن يكف الكون عن أن يكون ما هو، وهذا هو سر 'الكلمة' وسر 'الولاية' وسر التجلى الربانى فى الإنسان، والذى يجعله 'إنسانيًا حقا وربانيًا حقا'.

ويبدأ الاستقطاب بين 'الصفات' المتمايزة فى مرتبة 'الهوية'، ثم يصير أكثر وضوحًا فى مرتبة 'الوجود' وما تلاها، وهناك صفات حسنى منها القسط والعدل والانتقام، وهى تنتمى إلى قطب 'المطلق' الذى ليس قطبًا بما هو ولكنه يبدو كذلك بمجرد ظهور مُكَمِّله الأنثوى شاكتى shakti 'اللانهائى' على حدة، كما أن الصفات التى تتعلق باللطف والرحمة والمحبة تستق من قطب 'اللانهائى' بشكل مناظر، وهذا هو التمييز الإسلامى بين صفات 'الجلال' وصفات 'الجمال'، إلا أن 'العدل' و'الرحمة' كليهما 'قدسى'، فالله سبحانه واحد بموجب جوهره المطلق وليس بناءً على صفة بعينها.

ولا يمكن للعدل أو القسط المشتقين من قطب 'المطلق' إلا أن يكونا، ولذا كان لا بدَّ من دعائم فى الكون تعمل على تجليهما، وينطبق الأمر نفسه على الرحمة أو اللطف اللتين تُستقيان من قطب 'اللانهائى' واللتين تتجلى آثارهما فحسب بمعونة عناصر مخلوقة قابلة لفاعليتهما، وهذا يرجعنا إلى مذهب القديس بولس عن 'أوانى الغضب وأوانى الرحمة'، الذى تُشتق منه فكرة المصير المحتوم، التى ليست سوى جوهر مقيد لإمكانية وجودية.

وأيًّا ما كانت المرتبة الأقنومية لكلية القدرة، فهى تُصور تكامل 'المكان والزمان' فى لامحدوديتها السكونية والحركية، أو على المستوى الملموس فى تكامل الأثير وقوته الترددية، وهو الذى يُشكِّل فى عالمنا المادى التكامل بين 'الكتلة والطاقة'، ولنتذكر فى

هذا السياق أن الفضاء الفارغ هو الأثير على الحقيقة، وأنه مجرد فراغ رمزى، كما أن الزمن الفارغ لو جاز التعبير هو غياب التغير والحركة، وهو الطاقة الكامنة فى العنصر الأثيرى على الحقيقة، إذ ليس هناك قصور ذاتى مطلق، فالفراغ الملموس هو جوهر مقيد، أو قل هو الجوهر، وهو أول جوهر فى الوجود، وهذا الجوهر تردُّدٌ أو قل هو التردُّد، وهو منطلق كل جوهر مقيد آخر، ولو كان الفراغ المعملى مطلقًا كما هو شأن المبادئ فسوف يتمخض عن لا شيء، ولن يمتد فى المكان ولا فى الزمان، فلا يمكن إضافة لا شيء إلى لا شيء آخر، والنقطة لا يمكن أن تحتوى الخط فى المكان بشكل ملموس، ولا اللحظة فى الزمن بشكل محسوس، فالجوهر فقط بموجب طاقته أو تردده يستطيع أن يحمل محتوًى سكونيًّا أو حركيًّا.

ولا شك أن الفضاء الفارغ كمجرد وعاء هو فارغ من الحياة، بالرغم من أنه يحقق هذا الجانب بشكل نسبى متشظٍّ فحسب، ولكنه حقل لتجلى الإمكانات الشكلية، وهكذا نجد من طبيعته المتكاملة أنه الوفرة والحركة، وهذا هو السبب الواقعى لعدم إمكان وجود فراغ بلا أجرام سماوية، وليس هناك أجرام سماوية بلا تغير أو حركة، ولو أن الفضاء كان فارغًا من الجوهرية والطاقة ويحتوى على الأشكال بمعجزة فسوف يكون الفضاء مُتْحَفًا للبلورات، ونقول 'بمعجزة' لأن الفراغ المطلق ليس شيئًا، ولا يمكن أن يحتوى على شيء.

والأمر هكذا بالضرورة، لأن كلية القدرة الربانية التى تُعَدُّ فراغًا بالنسبة إلى التجلى هى ذاتها الوفرة وهى الحياة.

حيث إن الأقنوم قد 'شاء' بموجب طبيعة جوهره المطلق فقد تعين عليه أن يُوجِد ويُجلى العالم بتعدده وكثرته، وقد شاء وتجلت مشيئته بخلق شهود على تلك الكثرة، وإلا استحال العالم إلى فراغ تحتله أحجار عمياء، وليس عالمًا يُستوعب باتساق نتيجة تعدد جوانبه وكثرتها، فحيث يوجد موضوعات أو غايات فلا مناص من وجود ذوات، وهى المخلوقات التى تشهد على الأشياء التى تنتمى إلى الوجود المخلوق بشكل لا ينفصم، وقد نثرت 'مايا' فى تجلياتها فى الفراغ الأشياء التى يمكن أن تُعرف كما نثرت أيضًا كائنات قادرة على المعرفة بدرجات مختلفة، والإنسان هو قمة تلك المراتب فى عالمنا الأرضى على الأقل، والسبب الكافى لوجوده هو أن يرى الأشياء كما يجدر أن يراها الذكاء القادر على الموضوعية والتركيب synthesis والتعالى.

لقد ذكرنا أن الجوهر المطلق Absolute Substance قد 'شاء' و'وجب عليه' بمشيئته أن يُجلى العالم، وهكذا نجد 'المشيئة' و'الوجوب' متسقين إذا كان علينا أن نفهم الحرية أو الإمكانية والضرورة أو الوجوب، فالكمال الأول يشير إلى اللانهائية، والثانى إلى المطلقية، فليس فى الذات الربانية محددات ولا تعسفات، إلا أن معظم اللاهوتيين يقولون بأن تجلى الكمال الربانى مرهون بأن تكون

مشيئته مُرضية للبشر، والحقيقة الذاتية هى أن الإنسان لا يستطيع فهم دوافع الأعمال الربانية التى لا تزيد فى مخيلتهم عن قدرات ربانية موضوعية بما هى قدرات، أى إنها تعنى عمليًّا حق الرب فى التعسف والطغيان بموجب قدرته على ذلك، ومن الواضح أن ذلك انتقاص من كمال الرب تنزه وتعالى، والذى يعنى الخير والجمال والنعمة جميعًا.

والحديث القدسى الذى يقول «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي» يسمح لنا بإجراء تطبيق كونى مهم وأصولى، ومن منظور الجرم الأصغر والجرم الأكبر معًا، و'الغضب' و'الرهبة' لا ينتميان إلى الجوهر المطلق، ولكنهما ينتميان إلى 'طاقات التدبير' وتتدخل فى الوجود الشكلى فحسب، وسواء أكان ذلك فيما حولنا من آيات، أم فى دخيلة نفوسنا من وعى، ولو قدر للإنسان أن ينفذ من أقطار تلك الطبقة الشكلية وسلك فى الطبقة العلوية فى «ملكوت الله داخله» فقد أفلت من قهر 'الغضب'، وعلى المرء أن يكسر الجليد، وهو أمر لا يتأتَّى إلا بعون منه سبحانه، فبمجرد أن تصل النفس إلى المياه تحت الجليد فليس هناك ما هو أبعد، حيث يتبع صمت الاستبطان وسكينته ضجيج الظهور وقلق التوجس، إذ تدخل فيه النفس كما لو كان غديرًا من الصمت والسكينة لا أول له ولا آخر، ولكنه موشًّى بموسيقى تترنم وأنوار تتجلى فى عالم الشهادة.

ولنعد إلى حجاب 'مايا' وهو ينثر على الفراغ أشياء، وينثر كائناتٍ

قادرةً على معرفة تلك الأشياء، وحيث إن هناك موضوعات الأشياء Objects أو غايتها، فلا بدَّ من وجود ذوات عارفة بها Subjects، وهذا هو سبب وجود قطب موضوعى سلبى فى الوجود، هو قطب المادة الأولية Materia Prima أو براكرتى، والقطب الآخر ذاتى فعال وهو بوروشاPurucha أو الروح Spiritus التى تجسِّد وتحدِّد وتنوِّع، ويصدق الأمر نفسه على كل مستويات الوجود مع إجراء التعديلات اللازمة، ولو أننا بدأنا من فكرة أن الجوهر هو الأنا العلية المطلقة اللانهائية التى موضوعها هو لانهائيتها من ناحية وتجلياتها الكلية من ناحية أخرى ، وليس هناك فاصل بين الذات والموضوع على أى مستوى أنطولوجى كان، فلن يكون هناك إلا الذات الواحدة فى درجات وضعية مختلفة من الظهور والتجسد، إذ إن الذات فى هذه الحالة ليست قطبًا مكملا ولكنها ببساطة ذلك الذى هو الحقيقة، فإذا عنَّ لنا أن نصطلح على تسميته 'بالذات' فذلك للتعبير عن أن الحق أو 'آتما' هو شاهد مطلق Absolute Witness، وهو يتصف كذلك بالتعالى والفيضية أو البطون فى آن واحد، وليس ذلك مما يغيب عن الوعى بأى طريق كان رغم حركيته، كما قد يتصور المشركون والمؤلِّهون للطبيعة، ثم إن فهم الموضوع بعمق حقيقى يجعل الذات تتلاشى ويصبح الموضوع ذاتًا، كما فى حالة الاتحاد فى المحبة على المستوى نفسه، إلا أن كلمة 'ذات' لم تعد تحمل معنى المجاملة، وهو أمر بالغ الجزئية بموجب تعريفه، فهو يعنى كلية

نفهمها على أنها ذاتية لمجرد أنها واعية بشكل متقطع.

وحين نركز اهتمامنا على الحقيقة الموضوعية التى تتصدر الأولوية فى العلاقة بين الذات والموضوع فإن الذات تصبح موضوعًا، بمعنى أنها تخضع لمحددات الموضوع وتنسى عنصر الوعى، وفى هذه الحالة يمتص الموضوع بموجب كليته الوضعية الذات بموجب جزئيتها، وبالطريقة نفسها التى يعود بها العرض إلى الجوهر، والطريقة الأخرى فى النظر إلى الأمور هى اختزال كل شىء إلى الذات، فتأخذ الأولوية على المنظور الذى يعطى الأولوية للموضوع، فلو أننا نعبد الله تعالى فليس ذلك بسبب أنه جل وعلا يقدم ذاته إلينا كواقع موضوعى فائق ذى بعد ساحق وإلا لعبَدنا النجوم والمجرات، ولكن بسبب أن تلك الحقيقية الموضوعية بدهيًّا هى أعظم الذوات مطلقًا، فهو الذات المطلقة لذاتيتنا العرضية لأنه كلى القدرة وكلى العلم وكلى الخير، والذات بما هى تتقدم على الموضوع بما هو، فيستطيع وعى المخلوق أن يفهم أن السماء العامرة بالنجوم هى أكثر من مجرد فضاء فارغ، ولا قيمة للرأى الذى يدعى أن الحواس لا تستطيع أن تدرك ذاتًا أسمى من ذواتنا، إذ إن الحواس لا تُدرك إلا المظهر الوضعى، وليس الذات بما هى، والعنصر الموضوعى فى العالم هو عنصر افتراضى بدهيًّا، وقد كان فى الوجود قبل أن يستطيع عنصر الذات الإنسانية إدراكه بالفهم، ويشهد على ذلك سفر التكوين، فى

حين أن الذاتى قد جاء قبل الموضوعى على المستوى المبدئى، وهذا ما يكرره العالم بمعنى مقلوب بموجب كونه سطحًا عاكسًا.

وتقول أدفايتا فيدانتا بأن عنصر 'الموضوع' هو دائمًا باطن فى علاقته بعنصر 'الذات'، حتى إن الأشياء تبدو كخيال بما فيها الذوات التى أصبحت موضوعات بموجب عرضيتها، أو هى تتبدى كأحلامٍ بذاتٍ تتفوق عليها معا، فعالم الصور على سبيل المثال هو تخصيص للوعى الربانى الذى يحيط به ويتخلله، ويتميز الهندوس بميلهم إلى التيقن بسهولة حتى لو كان ذلك بالاختزال، فالدنيا لديهم غير موجودة إلا فى عقولنا فحسب، وهو منبع الخطإ الذى يقول بأننا نخلق العالم بتصوره، ولكن من الواضح أن المخلوق ليس هو الذات التى تتصور، فهو ذاته أحد مشتملات الحلم الكونى، أما الذى يحلم بالعالم فهو الذات العلية وهو 'بودهى' بوصفه امتدادًا لـ'آتما'، أو هو 'الوعى الملائكى' إذا أحببت، فالفرد لا يتصور غير أفكاره هو ويفقد قدرته على التصور أمام تصورات الله سبحانه.

فبعد أن خلق الله سبحانه العالم عكس فيه ذواتًا قادرة على فهمه، ثم إنه استخلف الإنسان الذى يستطيع أن يتفهمه بشكل كلى فيما يتصل بالغاية أو الجوهر، ولذلك كان الإنسان 'معيار الأشياء' كما تقول المذاهب التراثية كافة، فالإنسان قائم بين المتناهى فى الكِبَرِ والمتناهى فى الصِّغَر على حد تعبير باسكال، وذاتيته هى التى تحدد الخط الفاصل بين الحدين وليس أى أمر من أمور العالم الموضوعى، فإذا نحن شعرنا

بالصِّغَر في الفراغ النجمى فذلك لأن ما كَبُر جِرْمه أسهل تناولا مما صَغُرَ حجمه فتَغفلُ عنه حواسنا، والحال هكذا بموجب أن كِبَرَ الجرم يعكس لانهائية الله جل وعلا وتعالى بالقياس إلى الإنسان، ولكن كل ذلك ما زال رمزًا، فالإنسان أقرب إلى الحقيقة لأنه نقطة الصلة بين منطقتين بالغتى الأهمية، ألا وهما الظاهر والباطن، وبفضل ذلك البعد الداخلى الذى ينفتح على الباطن أصبح الإنسان شبيهًا بالرب ، فالإنسان ذات وموضوع فى الوقت نفسه، فهو ذات فى علاقته بالعالم الذى يستوعبه وبالغيب الذى يستشعره، ولكنه موضوع فى علاقته بذات نفسه، فالأنا التجريبية هى مضمونٌ ما وبالتالى موضوعٌ للذات البحت أو لمبدإ الأنا Ego-principle، وهى كذلك بدرجة أعمق بالنسبة إلى الذات الربانية الباطنة فيه، والتى هى 'أنفسنا' الحقيقية فى نهاية الأمر، ويعود بنا الاستطراد إلى التساؤل الأدفايتى 'من أنا؟'، والذى اكتسب شهرة على يد شرى رامانا مهاريشى عندما قال: «لست هذا الجسد ولا تلك النفس ولا ذلك الذكاء ولا يبقى إلا آتما، أى الحق».

وهكذا دُعىَ الإنسان ليختار بين الظاهر والباطن، فالظاهر قهر وشتات وموت، والباطن براح وتركيز وحياة، وترمز علاقتنا بالفضاء إلى تلك الطبيعة العدوانية للظاهر، فالإنسان الذى ألقى بنفسه فى الفضاء النجمى على المستوى الواقعى أو على المستوى المبدئى فحسب سوف يصبح حبيس ليل بارد يائس

مميت لا فوق له ولا تحت ولا نهاية، وفوق ذلك يُطبق الأمر نفسه على كل المباحث العلمية التى تذهب فيما وراء الطبيعى عند الإنسان فى ضوء قانون التوازن الذى يحكمه أنطولوجيًّا ، وعلى العكس فحين ينحو الإنسان إلى الباطن على سبيل التناقض مع المسعى المذكور فإنه يدلف إلى سلام رحب بلا حدود، وهو إنجاز يؤدى إلى سعادة جذرية ولكنها ليست أمرًا سهل التحقق فى الواقع، فالإنسان لا يمكن أن يكون أقرب إلى طبيعته إلا بالبطون المتبتل أيًّا كانت تكلفته، والتناقض الكامن فى أحوال الإنسان هو أنه ليس هناك ما هو أبعد إلينا عن تطلب التعالى على نفسه، وليس هناك ما هو أكثر جذرية لنا من جوهر ذلك التطلب أو من ثمار ذلك التعالى، ويرجع عدم منطقية الأنوية إلى أن المرء يريد أن يكون ذاته ولكن ليس تمامًا، ولذلك لا يرغب فى ارتياد ما وراء الأنوية التجريبية ورغباتها، أو هو ميله إلى إرجاع فضل كل شىء إلى نفسه ولكن دون أن يسبر داخله، أى دون أن يربط ذاته بالذات العلية ، ويقع كل العبث الإنسانى فى نطاق ذلك التناقض.

وتنبثق الجوانية المُخلِصة أو الحاجة الإنسانية للاستبطان من فكرة الجوهر المقيد The Substance، أو بالحرى من فهمنا لتلك الفكرة التى تقول إن فكرة الوحدة الربانية تُخلِّص وتُنَجِّى حينما تُقبَلُ بكل نتائجها، أى بالاتساق مع صدق الإيمان . وكى نتصور طبيعة الجوهر الواحد The One Substance فهو

أولا فكرة فريدة وشمولية، وتكوّن بذلك تناقضًا تكامليًا بين ذات وموضوع، ولكن تلك الثنائية تناقض محتوى فكرة التوحيد بتشيؤ حقيقة واحدة لا نفهمها بشكل سويٍّ، وهو خطأ لا يضاهى مربعًا يحاول أن يغتصب خصائص الدائرة، ولكنه يضاهى دائرة يُفترَضُ أنها تمثل فى بعدين كرة على ثلاثة أبعاد، وهو اختزال فى تمثيل الأبعاد شكليًا وليس فى المبادئ، وفى مجال لا يتمتع فيه بالكفاءة إلا الدائرة، فالدائرة لها ميزة الفعالية حتى إن لم يكن لها ميزة أخرى، ورغم أنها ظل الكرة على سطح فهى تُعرف بالكرة مثلما يُعرف الحق المبدئى بالواقع الوجودى.

والحق أنه يمكن إدراك الجوهر المقيد The Substance فى مستوى الفكر، ولكن لا يمكن الوصول إليه، وبالتالى يُشكل الفكر أمرًا عرضيًا يفتقد الكفاءة من بعض النواحى على الأقل، ويتوقف فهم التوحيد فى منتصف الطريق، فحقيقة الجوهر الواحد لا يمكن أن تُعرف إلا بالقلب حيث يتعالى على التعارض بين الذات العارفة والموضوع، أو بتعبير آخر حيث يختزل كل تجسد محدد إلى مصدره غير المحدود فى الذات اللانهائية نفسها، والتجليات الموضوعية للجوهر المتعالى تعتبر منقطعة بالنسبة إلى الجوهر المقيد، فليس هناك تواصل إلا فى القلب ما بين الوعى والجوهر الباطن The Immanent Substance سواء أكان ذلك على المستوى الافتراضى أم الفعلى.

ونخاطر بتكرار أنفسنا لنعبر بطريقة أخرى، فرغم أن الجوهر الربانى

هو فيما وراء ثنائية الذات والموضوع، أو رغم أنه هو الذات المطلقة وهو غاية ذاته، ونفهم ذلك بالضرورة على أنه حقيقة موضوعية سواء أكانت متعالية أم تجريدية، إلا أن ذلك الفهم رغم انضباطه الميتافيزيقى هو فهم ناقص ولا كفاءة فيه بمعنًى ما، ذلك لأنه يعنى انفصالاً بين الذات والموضوع، ويصبح بذلك غير متناسب مع محتواه مطلق البساطة وهو غير قابل للاستقطاب والتحول من الوعى العقلى إلى الوعى القلبى الناتج عن طبيعة محتوى الفكر ذاته، فإما أننا فهمنا بشكل ناقص ماذا تعنى أفكار مثل المطلق واللانهائى والجوهر الحر والجوهر المقيد والوحدة، حتى إننا نرضى بالأشكال اللفظية، وهذا هو ما يفعله الفلاسفة بالمعنى المعتاد للكلمة، أو أننا نتفهم هذه الأفكار تمامًا حتى إنها تُلزِمُنا بموجب محتواها على تجاوز ذلك الفصل المفهومى بالبحث عن الحقيقة فى أعماق القلب، ولكن بمعونة الوسائل التراثية التى لا نستطيع بدونها أن نفعل شيئًا، ولا يكون لنا الحق فى شىء «ومن لا يجمع معى فهو يفرق»، وحينئذ يتجلى الجوهر المتعالى المفارق المقصور على ذاته كفيض قابل.

ويجوز القول أيضًا بأن الله تعالى هو وحده الموجود فى الوجود ونعرفه بكل كياننا، وأن نعرفه هو أن نحبه بلا نهاية، وهو جل جلاله مناط المحبة اللانهائى حين لا نحب شيئًا إلا به.

الْخَلْقُ صِفَةٌ رَبَّانِيَّةٌ

يرى الهندوس واليونانيون أن العالم ليس إلا صفة ربانية، بمعنى أنه تجلٍّ وجودى أنطولوجى لازم للوعى بالله سبحانه، وهو بموجب ذلك يشارك فى الديمومة الربانية، وهذا الأمر صحيح حتى لو كان التجلى دائمًا بحاجة إلى إيقاع دورات من سلسلة 'مخلوقات' متجددة دومًا، وليس لهذه السلسلة بداية ولا نهاية، وهو ما يعنى أن العالم مفهوم كدورة ثابتة لمخلوقات فانية أو هى 'قابلة للخلود coeternal'.

أما الموحدون من الساميين ومن ضمنهم المسيحيون فليس للعالم عندهم ذلك الجانب فى معنى قابلية الخلود، فهم يبدأون أصوليًا من الفعل الربانى الحر وليس من الطبيعة الربانية، وهو أمر لا احتجاج به، ثم إن له بداية وليس له نهاية ذلك لأن الله جل وعلا شاء له ذلك، وتفسير ذلك اللغز هو أن الساميين 'إنسانيون' وأخلاقيون قبل أن يكونوا ميتافيزيقيين، ولذلك لا يحسبون إلا لدورة واحدة فقط من دورات الوجود، وهم على صواب إذن فى قبول دورة واحدة من الخلق، وهو عندهم تجلٍّ كونى كلى قابل للديمومة مع الله جل وعلا، ولكن ذلك ليس من شئونهم فيما عدا فى مستوى الجُوَّانية، وبموجب أن منظورها نوع من 'قومية أحوال الإنسان على الحقيقة'.

والتجليات الكونية القابلة للخلود كما أشرنا سابقًا واجبة الوجود لأن الله سبحانه واجب الوجود، فى حين أن 'الخلق' حر لأنه ليس 'التجلى الكلى' بما هو، بل هو مجرد تجلٍّ من التجليات الممكنة فحسب، والحق أن الله سبحانه حر فى 'صيغ' تعبيره، ولكن ليس

فى طرائق ’كينونته العلية‘ لو جاز التعبير، والأمر هكذا بالضرورة لأن تمام الحرية وتمام الضرورة معًا من صفات الطبيعة الربانية رغمًا عن فقهاء المشبِّهة الذين يرون فى الضرورة نوعًا من القصر، وهم يخلطون بدون وعى بين الحرية والتعسف، فتغيب عنهم المبادئ وتغرق حواسهم فى المظاهر.

والحق أن الله سبحانه لم يكن بحاجة لخلق ’هذا‘ العالم، أى تلك المعادن والنباتات والحيوانات، ولكنه بطبيعته جل شأنه كان عليه أن يخلق ’العالم بما هو‘ بموجب النور المنبثق عن ’الخير الأسمى‘.

وربما تعين علينا أن نكرر المقولة التى ذكرناها فيما سلف نظرًا لأهميتها المذهبية، وانطلاقًا من فكرة أن المبدأ الأسمى مطلق ولانهائى فى آن، فسوف نقول إن المطلقية هى الحقيقة الوحيدة، وإن اللانهائية هى كلية القدرة، ويصبح تجلى الوجود ووحدة الجوهر الذى يشكله برهانين على المطلقية، وأن المكان والزمان والتنوع الذى لا يفتر براهين على اللانهائية، وأن الخير الأسمى بما هو يتجلى فى كل ذلك فيما هو إيجابى، سواء أكان ذلك على شكل مخلوقات أم أشياء أم جوارح أم صفات، وإنه يتجلى بشكل غير مباشر على أشكال متعاكسة، حيث يصدر فى صيغ تخصيصية ومتناقضة بموجب الظواهر السلبية، التى هى ابتعاد عن المصدر الربانى، وهو ابتعاد ناتج عن انبثاق إشعاع الخلق فى الوجود، أى بموجب عمليات كونية.

إن الرقم واحد فى العدد والنقطة والدائرة فى الهندسة المستوية

والكرة فى الوجود الطبيعى جميعها تدل على المطلق، وهو الخير الأسمى فى مطلقيته، وبالتناظر مع ذلك نجد أن المصفوفات اللانهائية فى العدد والأشكال الهندسية المعقدة والأشكال الطبيعية المركبة كلها تدل على اللانهائى، أى الخير الأسمى فى لانهائيته، إلا أن المطلق يتجلى مجددًا على الدوام فى الأعداد، وفى أشكال الهندسة المستوية، وفى الأشكال الطبيعية فى الأبعاد الثلاثة، وجميعها تذكرنا بالوحدة والنقطة والدائرة والكرة، ونضرب مثلا واحدًا على ذلك، فنحن نجد أن الرقم ثلاثة فى النظام العددى هو امتداد للإمكانية الربانية، وهو يعنى عودة مبدئية إلى التوحيد.

والفكرة الأوغسطينية عن أن الخير الأسمى ينزع بطبيعته إلى تقديم ذاته هى فكرة أفلاطونية فى أصولها، حيث إن أفلاطون قال بأن المطلق هو 'الخير الأسمى'، وأن نقول 'الخير' يعنى أن نقول إشعاعًا للمطلق أو تجليًا له، ولذلك كان الاسم الثانى من أسماء الله الحسنى فى الإسلام هو 'الرحمن'، وبموجب رحمانيته خلق العالم، وهو جل شأنه الذى «كان كنزا مخفيًا وشاء أن يُعرَف». وفكرة 'الخير الأسمى' فى الفيدانتا تنبع من فكرة الثالوث سات، تشيت، أناندا، أى الوجود والوعى والنعمة، والأقنوم الثالث يعنى كلية القدرة، وهو بالتالى يعنى انعكاس الخلق فى التجلى، فإذا لم يكن هناك 'مايا' فإن 'آتما' لن تكون 'آتما'.

***

وإحدى النقاط الحرجة فى نظرية الخلق السامية هى فكرة أن الله

خلق الخلق 'من عدم ex nihilo'، ولدينا بعض الملحوظات على هذه النظرية، فإن الأمر يحتاج إلى منطق اصطناعى لمعالجة كلمة ex فى تعبير creatio ex nihilo، وكما لو كان العدم ضمنًا هو 'شىءٌ' ما، أى شىءٌ وُجِدَ عبثًا 'قبل الخلق'، والحق أن كلمة ex تتعلق فقط ببنية اللغة، ولهذا لا تستطيع إثبات فكرة، فحيث إن اللغة وُضعت لتتناول ما يوجد فى الظاهر فلا يستطيع المرء أن يطلب من الوسائل النحوية أن تكون متوافقة مع ما لا يوجد ظاهرًا! فالكلمة nihil تعبر عن غيبة 'الوجود'، أو غيبة الواقع، وهذا هو كل شىء، إلا أن هناك تفسيرًا جوانيًّا يقول إن الكلمة ذاتها يمكن أن تعنى ذلك الذى لا يوجد فى مستوى هذا العالم، وهكذا يمكن للتعبير أن يعنى 'الوجود' الحقيقى لله تعالى.

ولا بدَّ أن نصر على واقعة أن كلمة 'اللاموجود inexistant' هى كلمة بالفعل، ومن ثم فلا بدَّ أنها تعنى شيئًا موجودًا، ولا يعنى بأى طريق كان أن ما هو غير موجود لغة هو شىء لا يمكن أن يوجد عند من يعقل، وأن نقول إن الله جل وعلا 'خلق العالم من عدم' لا يعنى أنه أخذ 'شيئا' من 'لاشىء'، مثلما يستعين الناس بأقمشة حينما يريدون صناعة أردية أو أعمال فنية، ولكنها تستخدم لأن المرء يفهم بشكل طبيعى ماذا تعنى كلمة 'لاشىء' برغم أنف كلمة ex، وأن روح القدس هو أول من استخدمها، وما لم تكن الروح قد أرادت لكلمة nihil أن تفهم حرفيًّا لجاءت بكلمة أخرى.

وإذن فإن كلمة nihil بدهيًا تعنى ’لاشيء‘ فى حين أنها تعنى استدلاليًا ما هو حقيقى ولكنه لا يوجد فى مستوى عالمنا تبعًا للتفسير الجوانى والحقيقى الذى لا يوجد فى مستوى عالمنا، ويشير إلى الله سبحانه فحسب، فلو أن الدنيا عُرِّفت بأنها ’شيء‘ فإن الله جل شأنه والذى ليس شيئًا على شاكلة الدنيا سوف يبدو كما لو لم يكن شيئًا تنزه وتعالى، وعن التمايز فى المعنيين فأحدهما حرفى ولازم، والآخر منقول بالاستدلال وجائز، ونعبر عنهما كما يلى إن كلمة nihil بالمعنى الصحيح تعنى ذلك الذى ليس شيئًا فهو ’تحت‘ الوجود، أما بالنسبة إلى التفسير الصوفى وهو يخالف المعنى الأصلى لكلمة nihil، فيقول بأن ذلك الشيء ليس متجليًا لأنه مبدئى، وأنه لذلك فوق التجلى الوجودى، وبموجب ذلك أصبح يبدو ويا للعبث على أنه ’لاشيء‘ من مستوى التجلى.

***

وتتوارى فكرة الخلق من عدم لتفسح الطريق إلى فكرة الخلق بالكلمة creatio per Verbum بشكل إيجابى، فإن العالم قد خُلق بالكلمة، «فكل الأشياء من صنعه، وبدونه لم يكن ليُصنع شيء» كما يقول الإنجيل، وعبارة «الخلق بالكلمة من عدم creatio ex nihilo per Verbum» تثير بشقيها السلبى والإيجابى ذكرى ذلك التعبير الغامض فى نشيد الأنشاد «أنا سوداء وجميلة»، كما تذكرنا بشهادة التوحيد فى الإسلام لا إله إلا الله، التى تحتوى هى أيضًا على شقين متعارضين

ومتكاملين فى آن واحد.
ويمكن أن تُفهم الكلمة الواجدة على مستويين وذلك 'التردد' بينهما هو الذى يؤدى إلى عدم فهم الديميورج الأفلاطونى على طرق فقهاء شتى، فالكلمة أولا قائمة على درجة من المبدإ الأنطولوجى، وهى القطب الفاعل أو بوروشا الفيدانتية ، وهى العقل الربانى الذى يستوعب إمكانات التجلى الكلى كافة، وتنبثق عنه الأعيان الثابتة، وهو البوذا Buddhi، وهو الكلمة المتجسدة الفاعلة، وهذا هو الديميورج بما هو، والبوذا هو روح الله التى تسرى فوق المياه، فى حين يظل بوروشا الربانى معصومًا إذ إنه ينتمى إلى الوجود البحت، ولكن الواجد سبحانه كما ذكرنا منعكس فى مركز الوجود، ولنتذكر هنا كلمات داود عليه السلام «بكلمة الرب صنعت السموات وبنسمة فيه كل جنودها،... لأنه قال فكان، هو أمر فصار» المزامير ٣٣: ٦ و ٩.
وهذا للقول بأنه عندما استُقطب محور 'مايا' المبدئية إلى بوروشا وبراكرتى فكذلك استُقطبت 'مايا' المتجلية إلى قطبين قطب الديميورج الفعال والتخيلى وقطب الجوهر القابل والكافى بذاته، وهو المادة الأولية للوجود، وهو توهو وا بوهو tohu wa boho فى سفر التكوين، وهو الفوضى الأولى khaos، وهو 'الفراغ' فى إلهيات هسيود، ولنذكر فى هذا المقام أن الكلمة اليونانية 'كاوس' ذات مدلولين، فهى تعنى 'المتاهة الأولانية'، كما تعنى 'المادة

الوسيطة' وليس اللاشيئية فحسب، ولا هى مادة سبقت فعل الخلق ولكنها مثل الديميورج بصفته المحتوى الأول للخلق ومركزه الفعال ويحتل شقه السلبى المجال المحيط حوله، وهذا الديميورج المزدوج يُشكل القوة المبدعة إبان الخلق ذاته.

ونتعرف على ذلك الجانب المنفعل من الديميورج فى 'المياه' الأكادية البابلية رغم مفهومه الموازى 'لأبٍ' خلاَّق هو آبسو Apsu، و'أم' خلاَّقة هى تيامات Tiamat، كما أن المياه عند طاليس قد ارتبطت بالجوهر الأول، ويصدق الأمر ذاته على 'اللانهائى Apeiron' عند أناكسيماندار، و'النار' عند هيراقليطس، وربما كان من المحتمل أن تلك المفاهيم المتنوعة تنطبق على مستوى الربوبية كما تنطبق على مستوى الكون، وبالتالى تنطبق على الموجود الأسمى كما تنطبق على الديميورج، ولا علاقة لكل هذا بالطبع بكلمة nihil المنطقية النافية تمامًا فى تعبير creatio ex nihilo، أما لو أصرَّ المرء على أن يضفى معنى إيجابيًا على كلمة 'العدم، أو اللاشيء nihil' ورغم مخالفة معناها الصحيح، وبالتناظر الرمزى نجد أن هناك تفسيرين محتملين، أولهما 'لاشيئية الربوبية'، وثانيهما 'اللاشيئية السماوية'، أى الرب والديميورج، ولكنها لن تستطيع التغلغل إلى التعبير عما قبل الوجود وهو المطلق البحت، وهو غيب الغيب والقديم قبل الخلق.

وقد نجد التفسير العميق لأساطير المرأة 'الخاطئة' فى القطيعة بين الديميورج الذكر والديميورج الأنثى وهى 'سجينة' قوى شيطانية

ينتهكها شيطان أو 'تبتلعها' الأرض، أو حتى تتحول إلى حواء الجهنمية أو يوريدايس أو سيتا أو إيزانامى حسب الحال، أى بين مركز الكون ومحيطه، ويبقى ذلك المحيط عذريًّا حتى لو كان هو الأم فى علاقته بمنتجاته، وليس بصفته الجوهر الكونى بما هو، ويحتوى على 'الشر' بكل أشكاله، وبغض النظر عن واقعة أن ذلك الجوهر يظل عذريًّا رغم أمومته فهو يُستعاد إلى مستوى ظهوره بموجب محتواه الإيجابى، وهو مُخَلِّصٌ وتعبدىٌّ من حيث المبدأ، فلو أن 'المرأة' ضاعت باختيارها 'المادة' أو 'الدنيا'، فهى تُستعاد قطعًا حين تلد الأفاتارا ، ثم إن كل شىء 'آتما'، وليس الزوج أو الزوجة أو الولد عزيزًا من أجل حبه أو حب الزوجة أو الولد، ولكن من أجل حب 'آتما' التى فيهم، وهذا يعنى أن العنصر الأنثوى أو الجوهر المقيد هو بالضرورة مرآة للجوهر المطلق الحر ، وذلك رغم شدة ظهور هذا الجوهر المقيد ووظيفته الاستبعادية النافية، ثم إن المرآة منفصلة بالضرورة عما تعكس، وهنا يكمن غموضها.

إن التعبير المباشر الكامل عن الأسرار الكونية هو النظرية الهندوسية بلا شك، ولذلك يجب على المرء أن يتوجه أولا إليها وليس إلى الجوانية السامية حتى يحصل على التفسير الكامل، وجوهر تلك النظرية هى 'مايا'، وهى فكرة النسبية الكلية، وهى الفكرة التى تنقص المذاهب السامية والآرية الغربية على

السواء وذلك باستثناء الجوانيين وفى مقدمتهم الأفلاطونيون ، كما أن الغرب القديم، كلاسيكياً كان أم غير ذلك، كان له 'علم كون' قريب من علم الكون الهندوسى.

ومايا إذن تشتمل بتعريفها على كل ما يتعلق بأسرار 'الخلق'، وبموجب ذلك تشتمل على بوروشا والبوذا معًا، أى 'الكلمة' فيما قبل الكون وفى مستوى الكون، وتشتمل باختصار على 'الخالق' و'المخلوق'، أى 'الرب' و'العالم'، ولا يفلت من قبضتها إلا 'المطلق البحت' وما 'وراء الوجود'، 'بارابراهما' أو 'آتما' أى الحق، وهذا المطلق البحت بطبيعته هو ما يحدد 'مايا'، ولكن 'مايا' ليس بمقدورها أن تحدد 'آتما' بأى شكل كان، فى حين أنها قادرة على تحديد أقنوم وجه الرب الخالق، وبدونه لم يكن الخلق.

إن مذهب 'النسبية' أو 'الوهم'، أو 'السحر الربانى' مرتبط بالدورات الكونية، فالعالم أو الكون المتجلى هو الخليقة كما لو كان 'نَفَسًا' للربوبية، وهو بالضرورة خاضع لمراحل يسميها الهندوس 'حيوات ربانية'، فهناك أولا 'بارا para' وهو حياة الديميورج ذاته، وتدوم 'مائة عام من البراهما' يسمى يومها 'كالبا kalpa'، ويمثل اليوم فترة دوام عالم ما، أى إنه 'خلق تاريخى'، و'ليل البراهما' هو 'العدم الربانى' بين خلقين من عدم ex nihilo، وتشتمل كل 'كالبا' على ألف 'ماها يوجا maha-yugas' يتكون كل منها من أربعة عصور أو يوجات، وهى 'كريتا يوجا' و'تريتا يوجا' و'دفابرا يوجا'

و'كالى يوجا'، وتسمى هذه العصور بالرمز المعدنى العصر الذهبى والعصر الفضى والعصر البرونزى والعصر الحديدى، ولا شك أن هناك اختلافات بين الرمزيات الكوزمولوجية المختلفة فى الهند، إلا أن النسق الصورى يظل متناظرًا، وعلى كل فما يهمنا بالضرورة هو أن نعرف أن العالم ما هو إلا 'خداع بصرى'، وذلك الخداع يتركب من صيغٍ ودورات فى آفاق الطبيعة من حولنا وفى أنفسنا، وتتجلى علامات النسبية بتنوعها وتكاثرها بالصيغ الكلية والدورات، ويبقى للمبدإ فحسب مجد البساطة والوحدة والجوهرية، ويمكن القول أيضًا بأن 'الخلق بما هو' وتواتر ظواهر الوجود وسلسلة الدورات تشهد جميعًا على وجوب وجود الربوبية، فى حين تشهد صيغة دورة واحدة بعينها على وجود حريتها، وذلك رغم أن الوجوب والحرية متحدان فى كل أين.

وتميز الفيدانتا بين 'مايا' الخالصة التى تعكس امتداد المكان والزمان، والتى ليست سوى إيشفارا أى القوة المشخصة بصفة ربانية، و'مايا' المشوبة أو المتجسدة، وهى التى تولِّد تنوع الظواهر وكثرتها حتى إنها تؤدى إلى الجهل بالوجود أفيديا avidya، ويظهر ذلك بشكل مباشر فى النفس الحيَّة جيفآتما jivatma، لو أننا تكلمنا بشكل ذاتى فحسب، إلا أن ذلك كله ينتمى إلى علم الكون cosmology كما ينتمى جزئيًا إلى علم الإنسان anthropology، أكثر من انتمائه إلى علم نشأة الكون cosmogony وهو فحسب ما يهمنا فى هذا السياق

، إلا أننا سوف نقول إن ‘مايا’ المتجسدة، سواء أكانت على مستوى الجِزْم الأصغر أم الجرم الأكبر، تُفهم كما لو كانت مُقسمة إلى ‘أحوال states’ أو ‘مظاهر envelopes’ حسب درجة نسبيتها أو تجليها، وتسمى هذه الدرجات على المستوى التشاكلى أو الرمزى ‘حال اليقظة فايشفانارا vaishvanara’ و‘حال الحلم تايجاسا taijasa’ و‘حال النوم العميق براجنا prajna’ ثم ‘الحال الرابعة توريا turiya’ التى تناظر الوعى المطلق اللامحدود للذات العلية Paramatma. وما يجعلنا نهتم بفكرة ‘مايا’ هو أنها تتناول الصيغ المتنوعة الأصولية التى تتصل بعلم نشأة الكون أيضًا، فكل عالم وكل مخلوق مرهون بأحد أحوالها، فى حين يمكنه أن يحقق أكثر من حال منها حسب تكوينه، ثم إن الانعكاس الكونى ينبع من أقصى عمق الباطن متجهًا نحو الظاهر ، أى يجوز القول نحو اللاشىء لو كان اللاشىء له حقيقة أخرى غير فائدته الإشارية الصرفة.

وبدلا من أن نميز بين نسبية ‘نقية’ وأخرى ‘مشوبة’ حيث الأولى مبدئية والثانية وجودية ظاهرية، يمكننا التمييز أيضًا بين نسبية ‘صاعدة’ وأخرى ‘هابطة’ وهو الأمر الضرورى، ثم يتعيَّن علينا أن نُقِرَّ بنسبية ثالثة تتوسط الاثنتين وهى ‘أفقية’، وهذا التصوير يناظر ثالوث الصفات الكلية جونات Satva ساتفا وهو ‘البريق’ أو ‘الضوء’، وTamas تاماس وهو ‘الغموض’ أو ‘التثاقل والهبوط’، و Rajas راجاس وهو ‘الحرارة’ أو ‘الانتشار’ أو ‘التوسع’، وهكذا

نتبين أن هناك 'مايا' ربانية تجتذب إلى الله جل وعلا وأخرى شيطانية تُباعد عنه سبحانه، وهناك 'مايا' وسيطة تبدو فى أوائلها كانفعالية بريئة لا تعدو الرغبة فى تحقيق ذاتها، فتظل محايدة بشكل عرضى بالنسبة إلى الصفتين السابقتين، وتتجلى تلك التوجهات الثلاثة سكونيًا عندما تتعلق 'بالشكل'، أو حركيًا عندما تتعلق 'بالفعل'، وما جرى مجراهما فى مختلف المستويات.

ولنلاحظ أيضًا ما يتمخض عن المفاهيم التراثية من أن درجات أو صيغ 'مايا' قد تتبدى على شكل ذوات أو مبادئ موضوعية، أو على شكل ظواهر، حسبما فُهِمَت إما من منطلق 'الوعى' وإما من منطلق 'الهويَّة'، وهكذا ندرك على سبيل المثال التناظر بين حال اليقظة فايشفانارا والجسد، وبين حال الحلم تايجاسا والنفس، وكلها مقدرة سلفًا فى النظام الكونى، فالجرم الأكبر والجرم الأصغر هما وحدة واحدة لدرجة أن كل ما هو مادى هو جسدنا، وكل ما هو نفسى ومعنوى هو نفسنا.

***

وقد يقع المرء فى إغراء استنتاج أن 'مايا' قد تضم الخالق سبحانه كما تضم المخلوق، وأن المفارقة بينهما نسبية فحسب، إلا أنه يجدر الحديث عن انفصال 'المطلق نسبيًا'، فالمفارقة المطلقة بين الوجود وبين الألوهية فيما وراء الوجود أو قل الجوهر الحر منعكسة فى مستوى النسبية الكلية، وهذا الانعكاس سوف يصبح هو المفارق 'المطلق نسبيًا' بين الواجد والموجود، أو الخالق والمخلوق، أو هو

الله جل وعلا والدنيا، ولو دفع أحد بأن صفة 'مطلقة نسبيًا' لا تخرج بما هى عن النسبية وعلى ذلك يظل الفارق نسبيًا، فإننا نجيب بأن السبب فى وجودها هو صفتها المطلقة فى هذه الحالة أكثر من أى حالة أخرى شبيهة بها أو تابعة لها أنطولوجيًا، بحيث يصبح من الضرورى تعينها حتى بالمخاطرة باحتمال وقوع أخطاء جسيمة، والتضحية بالتعالى لحساب فيض الباطن.

ويمكن التعبير عما سبق بصيغة أخرى، فرغم أن المفارقة بين الخلق والخالق نسبية بموجب 'مايا' التى تشتمل على كل من السبب والنتيجة، إلا أنها ما زالت مطلقة بفضل تعالِى المبدإ فى علاقته بالتجلى.

ويستجيب عنصر تربوى أو أسرارى للظهور الخلاق الذى ينبع من المركز إلى المحيط بادئًا بالاتجاه المضاد وتصوره النفسى هو الفضيلة، والحق أن الفضيلة تميل إلى أن تنبع من العرضى وتتجه نحو الجوهرى أو من العرضى نحو المثال، أى إنها تتجه إلى 'الفكرة' التى يشكل الخير الأسمى 'أجاثون' جوهرها المطلق، ويصح الأمر نفسه عند تطبيقه على الفن والذى غايته نقل المثال إلى عالم العرض، وهذه هى 'الواقعية' الحقة، إذ إن الواقعى حقًّا هو ما فوقنا وليس فيما تحتنا كما يظن المحدثون، ولكن من البدهى أن التعبير الفنى ليس إلا تصورًا مسبقًا للخيمياء الروحية التى تشكل النفس مادتها، والتى تعرف باطنيًا بطريقة أساسية ما يعد به الفن على مستوى الاستيعاب المباشر وعلى مستوى الانفعال

، فالفنان يستحضر الرباني في الدنيا، والأسراري يعيد توحيد الرباني مع الدنيا التي هي نفسه، ودائمًا ما يكون ذلك بعون من الله سبحانه، وبدونه لا يُصنع شيء كما قال سيدنا المسيح.

سِلْسلَةُ النَّشْأَةِ الْكَوْنِيَّةِ

تكلمنا فى عدة سياقات سلفت عن الانعكاس الأنطولوجى وما يعنيه من استقطاب، إلا أننا لم نفسر ذلك الاستقطاب بقدرٍ كافٍ، وبالدرجة التى يتجلى فيها فى كل مرتبة من مراتب الكون، وفيما يتصل بالانعكاس الواجد للوجود، ويمكن تمثيل مسار الانعكاس ككل بلغة الهندسة كسلسلة هابطة من المثلثات التى تتبادل الاتجاه بين الأعلى والأسفل على التوالى ، ويشير المتجه إلى أعلى إلى قطب باطن، فى حين يشير الآخر إلى 'منتجات' وإلى تغير فى الدرجة، وهو إذن بعد برانى.

ويمثل رمز المثلث الأول الخير الأسمى فيما يتعلق باشتماله على جانبى المطلقية واللانهائية ، وهذه القطبية المزدوجة الأولى على سبيل التعبير تشخص صفات الرب الخالق فيُكوَّن بذلك رأس المثلث الثانى، وهو مثلث مقلوب، إذ إن الازدواجية فى أعلاه، والوحدة فى أسفله.

ويُنشئ الوجود بدوره ازدواجية قطبية، أى الإلهام الحر المبدع والمادة القابلة للتقييد وهى عذرية وأمومية معًا، وهذه الازدواجية هى ذاتها بوروشا وبراكرتى، الذكرى والأنثوى على مستوى الوجود المطلق، وهذان الزوجان يكوِّنان مع الوجود المطلق ذاته المثلث الثالث فى سلسلة النشأة الكونية Cosmogonic chain.

وينشأ عن هذا الزوج المبدئى ’وحى الكلمة‘ المتجلى فى كل دين حسب شروط نشأته ويكوِّنان معه المثلث الرابع، ثم يتبعه المثلث الخامس فى مستوى الكلمة، وذلك بموجب أن الكلمة ذاتها تشتمل على قطبين أحدهما فاعل أو ذكرى، والآخر منفعل أو أنثوى، وهذان القطبان هما انعكاس العقل الكلى فى مركز الكون من ناحية، ومن ناحية أخرى انعكاس الجوهر المقيد الذى هو العذراء وهو الأم فى مستوى الوجود، ومنها تنشأ كل الظواهر التى تصنع عالم الوقائع.

وتكوِّن قطبية الكلمة المثلث السادس مع العالم الذى يتجلى عنها، وهو مثلث مقلوب حيث إنه عملية إنتاج، والعالم بدوره يكوِّنُ مثلثًا سابعًا بموجب أنه يتميز بقطبية حادثة بين ’الجوهر الحر‘ و’الجوهر المقيد‘ واللذين يصبحان ’الطاقة‘ بكل أنواعها و’المادة‘ بكل تجلياتها فى مستوى الوعى بالفيزياء، والمادة النقية ليست إلا الأثير القابل للتعيُّن، ونصل بذلك إلى نهاية سلسلة الانعكاسات الكونية الأنطولوجية، وهذا على الأقل من منظور العالم الذى وجدنا فيه أنفسنا، فالمرء يستطيع استيعاب فكرة وجود عوالم خارج حدود عالمنا، وقد تكون أبعد عنا أو أقرب منا إلى نقطة البداية، لكن الله تعالى أعلم كما يقول المسلمون، فمعرفة المبادئ أمر، ومعرفة الصيغ الوجودية أمر آخر.

ونستطيع أن نقول عن المطلقية واللانهائية إنها ’الوجوب‘

و'الإمكان'[١]، وجوهرهما هو الخير الأسمى، ووظيفتها المشتركة هي العمل على انعكاس الخير في اتجاه النسبية.

ولم يكن من قبيل الصدفة أن يأتي المسار الكوني أو هو إيقاع النسبية في علاقة مباشرة بالثلاثي وليس بأي رقم فيثاغوري آخر، فرقم ثلاثة هو رقم التقدم والحركة بموجب انعدام التماثل الذي يتصف به، ولم يكن من حظ الثالوث المسيحي ولا أي ثالوث آخر أي معنى ما لم يُبعث منه 'خلق'، وما لم تكن أقانيمه مثالات أولية تصورًا، والحق أن الأمر لا يقتصر على الثالوث الهندسي، ولكن هناك ثالوث قائم بما هو، وهو يتحرك في خط مستقيم ولا يتميز بصفة 'خلاق' بشكل خاص عن أي رقم آخر، وهذا الثالوث يعني بنية من القيم أو البدائل في الاختيار بين عنصرين متناقضين، ويشتمل الثالوث في هذه الحالة على نقطة مركزية تتوسط بين حد 'أعلى' وحد 'أسفل'، أو بين حد 'أيمن' وآخر 'أيسر'، والحد الرأسي الأول في هذه التمايزات أكثر أصولية من الحد الأفقي الثاني، فهو الذي يعني 'مستوى عامًّا' بأكثر مما يعني اختلافًا في المستويات.

ولكن من الواضح أنه ليس رقم ثلاثة ولا المثلث هو ما يحكم بنية الكون، فالمبدأ الأسمى بتعبير رياضي يتميز أيضًا بازدواجية ودرجة من الرباعية، كما أنه يتصف بجوانب أكثر تركيبية، ويصح الأمر

١ أو الجبر والاختيار من وجهة نظر مختلفة بعض الشيء، ونعود إلى مجال التطبيقات، فحينما يحب رجلٌ امرأة يبدو الأمر وكأن الضرورة تسعى نحو الإمكانية أو الحرية، أما في حالة الحب الأنثوي فهو على العكس إذ تسعى الإمكانية إلى معونة الضرورة.

ذاته على الكون بما هو، وعلى كل مستوى من مستوياته، وتعنى الازدواجية تناسقًا تكامليًا، أو تعنى تنافرًا بشكل أكثر نسبية وقد تعنى الاثنين معًا، أما الرباعية فهى تعنى 'كونًا' مكتملا، وسواء أكان ذلك فى مستوى الربوبية in divinis أم فى مستوى العالم، وفى حين أن الازدواجية 'تنتج' والثالوثية 'تعكس' أو 'تدفع إلى الحركة'، فإن الرباعية 'مكتفية بذاتها'، فهى نتيجة إنجاز الانعكاس والحركة، وهى رقم الثبات الذى يمثل المربع رمزه فى الهندسة المستوية، ويمثل المكعب رمزه فى الهندسة الفراغية، وتمثل الكعبة رمزه فى عالم الإسلام.

وكما أن الثالوث يشتمل على جانبى السكونية والحركية، فكذلك يشتمل الرباعى على وجه حركى يتمثل فى انبثاق التجليات الدورية على الزمن، وسواء أكان ذلك فى اتجاه صاعد أم هابط حسب علاقته بالمبدإ الأصلى، سواء أكانت انسحابًا وانفصالاً أم عودةً واندماجًا، ولكن الاتجاهين يمكن أن يتزامنا من وجهة النظر الأرضية، فالشباب من الناحية الجسدية زمان النمو، والشيخوخة زمان الضمور، فى حين أن الشباب من الناحية الروحية زمان الانفعال والوهم، والشيخوخة زمان الحكمة والربيع المتجدد.

تدفع مقولة شهيرة بأن هناك حالة واحدة من حالتين يمكن أن تَصْدُق، فإما أن الله يريد أن يمحو الشر فلا يستطيع، وفى هذه الحالة فإن قدرته ليست كلية، أو أنه يستطيع أن يمحوه ولكنه لا يشاء، وفى هذه الحالة لا يكون خيِّرًا، ويعلم قراؤنا إجابتنا على هذه المقولة وهى أن الله سبحانه يمكن أن يمحو شرًّا بعينه ولكن ليس الشر بما هو أى إمكانية الشر، فهى قائمة ضمن كلية الإمكان والتى لا يملك الأقنوم الخالق سلطة عليها، فكلية الإمكان تنتمى إلى الجوهر الإلهى المطلق ذاته، والجوهر سابق على الصفة، فما وراء الوجود أو الغيب المطلق يأتى 'قبل' الوجود، فالألوهية تُعيِّن صفات الربوبية وليس العكس.

وقد ذكرنا مقولة القديس أوغسطين فى موضع آخر، ومؤداها أن من طبيعة الخير أن يُقدم ذاته، فالخير الأسمى فيما قبل الخلق يتصف بالإشعاع، وهذا الإشعاع يقدم الخير من ناحية، ويبتعد عن مصدره من ناحية أخرى، فكل خير يقدمه العالم يأتى من ذلك الإشعاع، وكل شر فيه يأتى من البعد عن مصدر الإشعاع، إلا أن الخير يعوِّض الشر، وهو ما يثبته التعديل الربانى أو الحَاقَّةُ Apocatastasis التى تحول كل شر إلى الخير الأول، ويُختزل الشر فى خضم الكون الكلى وتوالى الدورات الكونية إلى حدث عرضى مهما

كانت أهميته عند أولئك الذين عانوا من جرائه أو شهدوا فظائعه.

ويمكن أن نعبر عن هذا بطريقة أخرى كما يلى، إن للمطلق تعريفًا يشتمل على 'الطاقة شاكتى shakti' وهى اللانهائية، ثم على كلية الإمكان والتى تنعكس عنها 'مايا'، أما الصفة الربانية فهى مركز وسط بينهما أو هى قمة ذلك البعد الظاهرى، ومهمتها خلق الانعكاس الوجودى والقيام عليه، ويرجع إلى ذلك الانعكاس الوجودى أن الرب بصفته خالقًا وشارعًا ومنتقمًا هو كلى القدرة أيضًا، ويتجلى بصفته المطلق ذاته، والله 'خير' بموجب جوهره الذى يعمل على تجلى قدراته، ويشهد كل خير نراه فى الدنيا على كل من الجوهر الإلهى و'صفته' الربانية، فى حين أن كل شر نراه يشهد له بالتناقض معه والحرمان منه.

ولنلخص مقولتنا مرة أخرى فالمبدأ الأسمى المطلق واللانهائى بالتبعية هو بالضرورة ما نطلق عليه 'الخير الأسمى' كناية عن كل خير يمكننا إدراكه، وكما قلنا سلفًا إن على الخير أن يقدم نفسه بموجب طبيعته ومنطق ذاته، وعليه أن يشع انعكاسًا يبتعد عن المصدر متجهًا نحو 'اللاشىء'، والحق أن اللاشىء هو أمر لا وجود له إلا بصفته احتمالا قائمًا فى الاتجاه المعاكس للوجود بصفته 'إمكانية المستحيل' على سبيل التعبير، فالمبدأ الأسمى يشتمل على كل الاحتمالات، ولذلك لا يستثنى احتمال إنكاره بشكل تناقضى، ولكن حيث إن تلك الاحتمالات المجردة لا يمكن أن توجد فى ذاتها ولا بذاتها فهى تتجلى

بصيغة ميل نحو قطب وهمى غامض لا وجود له بذاته، ولا يزيد على كونه تجليًا افتراضيًا، ولا بدَّ من القول بأن المقصود بهذه الأطروحة ليس أن تكون كاملة، فليس هناك أطروحة كاملة الأوصاف، إلا أنها توفر مرجعية كافية فى الميتافيزيقا، وهى كل ما يأمل الإنسان فى تحصيله من الفكر الإنسانى[٢].

ويتيح لنا مصطلح 'مايا' فى الفقرة السابقة فى الإشارة إلى النسبية فرصة لطرح النقاط التالية، فليس هناك مسوغ لربطه بالشر، بالرغم من أن التعارض بين الخير والشر يرتبط بدرجة ما بمقابلة 'آتما' بـ'مايا'، فبدون 'مايا' لن يكون هناك حرمان ولا زيغ، وحيث إن الشر ليس إلا الانعكاس الأقصى الغامض لـ'مايا'، وهى شاكى آتما[٣]، ولا بدَّ من تحديد تمايز جوهرى بين 'مايا' الربانية إيشفارا، و'مايا' السماوية بودهى Buddhi أو سفارجا Svarga، وثالثة 'أرضية' من منظور الإنسان وهى سامسارا Samsara ، ولكنها فى الحقيقة تشتمل على عالم المهاجرة والتقمص بكامله transmigration وهو دورة الميلاد والحياة والموت، وعلى هذه الشاكلة يمكن للمرء التمييز

٢ هذا ما يجهله الفلاسفة المناهضون للميتافيزيقا بشكل جذرى، ولهذا تبدت المذاهب القديمة لهم بصفات 'التعصب' و'السذاجة'، فى حين أن تلك المذاهب على أكمل ما يمكن أن تكون المذاهب، فهى 'علامات أو آيات' تهدى إلى تحقيق إلهام باطنى، ومن قبيل التناقض على أقل تقدير أن أولئك 'المفكرين' غافلون عن حدودهم، وقد ختمت منتجاتهم على عقول معظمهم حتى أصبحوا لا يعرفون ما هو الفكر ولا الغرض منه.

٣ هذا ما تعبر عنه أسطورة سقوط الإنسان، كما يعبر عنه اسم 'لوسيفر' بمعنى حامل النور أى النور الوهمى الذى يطلق على عبقرية الشر.

فى ’مايا‘ بين صيغة موضوعية تشير إلى الكون الذى يحيط بنا كما يعلو علينا جزئيًا، وصيغة ذاتية ترجع إلى تجربة أناتنا[٤]، حتى إنه يصبح من الممكن من حيث المبدأ أن يلعب المرء بسحر الدنيا بالسيطرة على سحر النفس.

وتشتمل مرادفات مصطلح ’مايا‘ الذى يعنى حرفيًا ’قوة السحر‘ على كلمة ليلا بمعنى ’لعب‘، وموكا بمعنى ’وهم‘، وماها موها بمعنى ’الوهم الأعظم‘، أى التجلى بكامل امتداده، سواء أكان على المستوى قبل الكونى أم المستوى الكونى.

وتجدر الإشارة هنا، وبغض النظر عما قد يعتقد المبسطون للفيدانتا بشكل مخل وهم واثقون من أنفسهم أيما ثقة، إلى أنه من المستحيل تجاوز النسبية وفى أى سياق كان دون رضا النسبى الربانى ومعونته، وكلاهما لا يوهب بلا موجب، ولكنهما يتعلقان بكليتنا ويتطلبان ذواتنا بكاملها.

ويجوز الإسهاب عن الأعمال والصيغ التى تتجلى بها القدرة الربانية، ففى حالة المعجزة يلقى الله عز وجل شيئًا من حقيقة ذاته العلية فى العالم ليعدل المسارات الطبيعية للأمور بحضرته سبحانه، أما بالنسبة إلى الأمور التى لا تقع خارج نطاق طبيعتها المعتادة فإن الحضور الربانى يكون أقل مباشرة أو أكثر لا مباشرة إن شئت، فحضرة الله

٤ هو ما كان يقصده شكسبير بقوله مادة كالتى تصنع منها الأحلام، وهو تعبير يتفق مع الدنيا والعالم.

فى العالم لا تعنى 'حضورا' بذات جوهره، وإلا استحال العالم إلى رماد، وهذا يعنى القول بوجوب التميز بين تجليات القدرة الربانية على المحورين الرأسى والأفقى، فالرأسى هو ما يقع خارج نطاق الطبيعة، والأفقى هو ما يتفق مع الطبيعة، ولا يوجد عند الماديين إلا المحور الأفقى، وهم يفقدون بذلك القدرة على الوعى بالأسباب التى تعمل عملها رأسيًّا فتخفى عليهم خفاء المحور الرأسى ذاته[٥].

كما يمكن أن نلجأ إلى استخدام رمز الدائرة والصليب بدلا من الخطوط الأفقية والرأسية، أو نستخدم الدوائر المتراكزة وأنصاف الأقطار، فعندما تقتصر السببية على الدوائر يتحقق النظام الطبيعى الذى لا أسرار فيه، وعندما تنبع من نقطة المركز يتحقق النظام 'فوق الطبيعى'، الذى يتجلى فيه الإعجاز الربانى، وهو خارق لعادات الإنسان ولكن الله قادر على كل شىء.

ويجادل الملحدون وبعض المؤمنين بالله عقلا لا دينًا Deists بأنه لو كان الله خيرًا لمحا الشر، وهناك إجابتان على هذا الجدل، وقد أوردنا أولاهما فيما سلف، فالله سبحانه لا يستطيع ولا يريد محو الشر بما هو حيث إنه قائم فى كلية الاحتمالات وهى سابقة أنطولوجيًّا على

٥ يمكن الإشارة هنا إلى أن خطأ التطوريين راجع فى جذوره إلى تلك التحيزات، فبدلا من استيعاب فكرة أن المخلوقات مثالات أصلية 'بعثت' فى المادة بادئة من العقل الإلهى الأول عابرة إلى المستوى الحيوى فإنهم يقصرون الأسباب كافة على العالم المادى، وعمدا يتجاهلون التناقض الشائن الذى تعنيه تلك المفهومية 'المستوية planimetric' المقصورة على بعدين على مستوى أفقى واحد.

فعل الخلق، وبالتالى يمكن لله عز وجل أن يمحو شرًّا بعينه، فى حين يُبْقِي على الضرورة الميتافيزيقية لوجود الشر ودرجته[٦]. والإجابة الثانية تذهب إلى ما وراء الأولى، وإلى الدرجة التى تبدو بها نقيضة لها، فنظرًا لأن الله هو الخير الأسمى فإنه قادر عز وجل حتى على محو الشر بما هو، فالشرور المعيَّنة لها نهاية لأن لها بداية، والشر بما هو خاضع للقاعدة ذاتها فى نهاية الأمر، ويختفى مع الدورات الكونية بفعل التعديل الكونى أو الحاقة[٧] Apocatastasis، وهكذا تنطبق عبارة Vincit omnia Veritas أى انتصار الحقيقة اللدنية لا على أرض الحقيقة فقط بل فى الخير فى كل أوجهه وفى كل مقاماته، وهى تعنى أيضًا أنه لا يمكن أن يكون هناك تماثل بين الخير والشر[٨]، ولا وجود للشر بذاته، فى حين أن الخير هو حال وجود كل شىء، فهو كل ما وجد فى الوجود، فالوجود والخير متطابقان زمانًا ومكانًا.

وإجابتنا الثانية قد تثير اعتراضًا بموجب تعلقها بالمطلق النسبى، إذ إن حدود الدورات لا تستبعد احتمالية الشر بدرجة أو أخرى فى مساق كل منها، وهذا صحيح ولكنه ليس اعتراضًا حقيقيًّا، فإنه يعيدنا

٦ يعبر الساميون عن الضرورة الميتافيزيقية باصطلاح ’المكتوب‘ فى اللوح المحفوظ.

٧ تقول العقيدة الهندوسية بأن ’ليل براهما‘ يتبع ’نهار براهما‘ فبعد الإشعاع والتفرق فى النهار يأتى الالتئام والتوحد فى الليل.

٨ نجد بفضل هذا المبدإ أن الجمال على سبيل المثال أكثر حقيقية من الناحية الأنطولوجية من القبح، وهذا أمر ينكره العقل الحديث بحمية زائدة، وهو عقل يقلب كل شىء إلى النسبية والذاتية، ثم إننا نجد أن ’العصر الذهبى‘ أطول دواما من العصور الأخرى وخاصة ’العصر الحديدى‘ وهو أقصرها دواما.

مرة أخرى إلى إشكالية طبيعة اللانهائى، وذلك يعنى أن كلية القدرة لا بدَّ أن تحتوى على إمكانية إنكارها إلى الدرجة التى يصبح فيها ذلك الإنكار ممكنًا، وهو ممكن لا على مستوى المبادئ ذاتها، ولكن بصيغ عرضية تبلغ حتى النهاية السفلى لـ'مايا'، وتتجلى بالتالى فى شكل 'وهم' أى إنها غير حقيقية قياسًا بالمطلق.

ويمكن أن ننظر إلى صفة الخير الربانية من واقع أمور شتى وعلى مستويات مختلفة[٩]، و'الخير الأسمى' الواحد المطلق يأتى أولا وقبل كل شىء، وبموجب أنه المصدر الأسمى لكل خير ممكن، ثم يأتى 'الخير الأسمى' على تشخصات فى مستوى الوجود وفى الوجود، ثم يأتى النور الربانى بدرجة أكثر نسبية أو النور المهدى فى الإسلام، ثم الوظيفة البنائية الكونية للخير والانعكاس المبدع للدنيا، ثم أخيرًا يأتى العود النهائى فى التعديل الكونى Apocatastasis، كما أننا يمكن أن نصف على النحو ذاته كل جوانب الخير التى يحتويها العالم والتى تشكل بدورها، سواء أكانت كلاًّ واحدًا أم على انفراد، كافة تجليات الخير بما هو، ويصبح كل خير بهذا المعنى تجليًا ربانيًّا.

وقد يلومنا البعض على إضفاء معنًى ميتافيزيقى على فكرة 'الشر'،

٩ نحن نعنى بكلمة 'صفة Quality' ليس بصفتها وصفًا يعتمد على النسبية ببساطة، ولكنه خاصية كامنة فى المطلق، وبفضله تكون حقيقة لا تنفصم عن الجوهر الحر Essence، والمصطلح الهندوسى أناندا يعنى الخير المطلق وكما تعنى الرحمة والرحمانية بالعربية، ومنها ظلال معانى 'النعمة' و'الخير' و'الجمال'، وظلال لا حدود لها من الاحتمالات التى يمكن أن تنبثق عن القدرة الكلية، و'الله محبة' كما يقول الكتاب المقدس، وهو إشارة إلى تلك الجوانب المتنوعة.

فى حين أنهم يرون الشر من النواحى الأخلاقية والانفعالية، ونحن نختلف معهم، إذ إننا نعتقد أننا مصيبون فى إطلاق اسم الشر على كل ما يخالف الحق The Real، أو ما يعتقد أنه يخالفه، وهو بالتالى يتعارض مع غاياتنا العليا، لكنه لا يتعارض بالضرورة مع جوانب أخرى، وليس من حيث وجودها فى كل الأحوال، ولا فيما يتعلق بوظيفة ضرورة الحفاظ على توازن العالم.

ويقوم العداء بين الخير والشر كما لو كان صراعًا بين الوجود واللاشىء، واشتد الوطيس بينهما إلى الدرجة التى استعار فيها اللاشىء من الوجود بعضًا من وجوده، ودائمًا ما يلقى بظلاله فى سياق إشعاع جوهر الذات العلية، والتى هى 'رسالة منه إليه سبحانه' كما يقول صوفية الإسلام.

ويقول القديس بولس إن الانتقام الربانى أو صفة العدالة الربانية لا بدَّ أن تكون قادرة على التجلى، وبالتالى لا بدَّ أن هناك ما يستنفرها للظهور، والذى تعبر عنه آية الإنجيل «لا بد أن تأتى العثرات...»، ويمكن القول من وجهة نظر يسيرة الاختلاف بأن خيرًا معينًا، هو خير الانتصار على الشر أو النجاة والخلاص منه، لا بدَّ أنه يفترض سلفًا وجود شر يلقى بنفسه فى صراع معه ويعتقد أنه قادر على محوه، والشعور بالراحة العميقة التى يجربها الصادى وهو يرتوى لن يمكن أن توجد ما لم يسبقها عذاب العطش، ويقال إن السعادة اللانهائية فى الفردوس سوف تكون مستحيلة إذ إنها لا بدَّ

وأن تنتهى بالملل لعدم وجود نقيض، ويبدو أنه لا بدَّ وأن يكون هناك نقاط للمراجعة والمقارنة كى نقدر السعادة وننعم بها، ومن هنا يأتى دور الشقاء. وهذا الرأى خاطئ لعدة أسباب، أولها أن الإنسان السوى فى هذه الدنيا الذى لم يُنتهك أخلاقيًا ولا ثقافيًا يستطيع إرضاء رغبته فى التناقض بالتميز والزهد والقيام، ولذلك لا يشوبه ملل، ولا يعكر من صفوه شىء، وثانيها أن للإنسان الحكيم يبصر بعقله المُلهَم المثالات الأولانية أو الجواهر، وهى التى تحافظ على وجوده فى اتزان فائق بفضل انفتاح رؤيته على اللانهائى، أما فى الفردوس فلا شىء يحول عن بكارته ذاتيًا كان أو موضوعيًا، إذ إن الصور والمفاهيم دائمة التجدد لتماسها مع اللانهائية الربانية، حيث يجد الإنسان ذاته وقد تحررت، ليس من حاجة لتعويض نشاط أو إيقاعات قد اعتاد عليها، بل من حاجة نفسية أو أخلاقية لمباشرة تغيرات نقيضة، والبرهان الميتافيزيقى على ذلك هو الغبطة الربانية ذاتها، التى لا تعانى بأسًا من عدم وجود ظلال لها، ولكنها تشتمل بالضرورة على أبعاد بالمدى الذى تعكس فيه ذاتها على عالم الوهم 'مايا'، أو المدى الذى ترتبط فيه رؤيتنا بالنظام الربانى لهذا العالم.

ويقال إن العادة تصيب المشاعر بالثلم، وهذا صحيح بشكل موضوعى ولكنه ليس صحيحًا من حيث المبدأ، فالظاهرة النفسية للعادة ذاتها تشهد على قلّة الحمد وضحالة العمق فى مستوى الأمور التى تعوض عن السعادة، ولكن ليس على مستوى الأمور التى يجب احتمالها،

ولا الأمور التى لا يؤبه لها، ومن ناحية أخرى، وبغض النظر عن مسألة المصير المقدر، فإن استقرار السعادة لا يعتمد على جمال سلوكنا وحكمته فحسب بل يعتمد فى المقام الأول على انفتاح الروح نحو السماء، وهو ما يضفى على السعادة حياة متجددة، وعلى المرء أن يحقق بالصيغة الأرضية ما سوف يتحقق فى الصيغة السماوية، وهذا هو التعريف الأمثل لنبل النفس.

إن هناك نوعين من التناقض، أحدهما 'رأسى' والآخر 'أفقى' بحسب التنافر أو التوافق، مثل العلاقة بين الإيجاب والسلب، وبين الخير والشر، والتى تنتمى إلى الخلاف الرأسى، ثم إن هناك التناقض بين الفاعل والمنفعل، وبين السكون والحركة، وبين الذكرى والأنثوى، وهى تنتمى إلى التناقض الأفقى، وبقول آخر فإن القطب الإيجابى 'صاعد' والقطب السلبى 'هابط'، فى حين أن القطب الفاعل 'أيمن' والقطب المنفعل 'أيسر'، أما التناقض بين الخير والشر فقد أزيح من المنطقة المركزية إلى المناطق النائية من الكون، فالعالم الفردوسى يشتمل على توافقات 'أفقية' 'كيفية' فحسب، وقد انتفت نقائضها تحت نطاقها وخارجه.

وعندما نقول 'كيفية' فذلك لأن للشر ذاته مكملات أفقية، إذ إن قطبى الفاعل والمنفعل متعادلان بذاتهما، ويتأكد وجودهما فى المستويات كافة، أما عن العلاقة الرأسية وهى المواجهة بين السلب والإيجاب فهى كلية بمعنى أنها تمثل الفاصل بين المطلق والنسبى بدهيًا،

فـ'مايا' تنبثق من النظام الربانى وتجلى عنها المراتب الأقنومية، ثم إن 'الرأسية' و'الأفقية' قد يتبادلان المواقع كما ذكرنا سلفًا، فـ'مايا' من وجهة نظر معينة هى شاكتى آتما تمامًا، كما أن اللانهائية هى مكمل للطلقية، أو كما أن كلية القدرة هى امتداد لواجب الوجود، ونجد من وجهة نظر أخرى أن 'مايا' هى النسبية أو الوهم، وليست 'إلى اليسار' بل هى 'إلى أسفل'، و'مايا' بصفتها النموذج الأصلى للأنثوية فهى حواء المرأة النفسانية المغرية الهابطة، كما أنها مريم عليها السلام المرأة الروحانية المُحَرَّرَة المتسامية، وهما الطبيعتان الفاعلتان فى التفريق والاندماج أو الفصل والوصل، فـ'مايا' تعكس النفوس حتى تحررها، وتعكس الشر حتى تستطيع التغلب عليه، أو أنها تلق بحجابها حتى تتبدى قدرة الخير الأسمى من ناحية، ومن ناحية أخرى تحجب الخير حتى تستطيع أن تجليه كى تكشف عن خير أبعد منه منالا، مثل عودة الابن الضال أو الخلاص.

ويستحق السياق هنا العودة إلى العقيدة الهندوسية التى ترى إمكانية الشر بمفهوم أقانيم الثالوث ساتفا راجاس تاماس، أى النور والحرارة والظلمة رمزًا بلغة الطبائع، والظلمة هنا ليست هى الشر بما هو ولكنها جذوره الأنطولوجية، ونجد فى أشكال معينة من الرمزية وحتى فى الإنجيل بشكل عرضى توافقًا بين وظيفتى العقاب والعذاب الربانيتين اللتين يتصف بها شيفا[10]، وعبقرية الشر أو الشيطان عند

[10] هو إذن شيفا الموصوف فى التجلى الثلاثى تريمورتى 'براهما، فيشنو، شيفا'، وليس

السامين. والحق أن شيفا هو القمة الربانية لمبدإ تاماس على سبيل التعبير، ولكنه ليس بالطبع 'الظلمة' ولا 'التثاقل' ولا 'الجهل' التى هى صفات هابطة فى التجليات التى تنأى عن المركز نحو الظهور، إلا أنه على أكثر تقدير يمثل الجانب السلبى المظلم من وجهة نظر الدنيا، وذلك بموجب أنه يؤدب ويدمر، والاضطراب الحاصل فى الأفهام حقيقيًّا كان أو ظاهريًّا فحسب بين مفهوم الانتقام الربانى وعبقرية الشر هو تعبير حذفى غير مباشر، يعنى أن الشر فى نهاية الأمر وفيما يستوجب ضرورته كظاهرة هو جزء من وظيفة سماوية. فالله جل وعلا 'يحب' العالم لأنه يعكس فيه ذاته سبحانه [11]، ولكنه جل شأنه من وجهة نظر أخرى 'يعاقب' العالم، لأن المسألة ليست هى التجلى الربانى بل هى الابتعاد والتحول عنه 'لغيره' جل جلاله، فهناك تناسق من ناحية، وتنافر من ناحية أخرى بين 'واجب الوجود' و'ممكن الوجود'، فالوجود بكامله ترددات تبدو متناقضة على السطح ولكنها أساسًا متجانسة بين الجذبين اللذين لا يتقابسان، ولذلك كان الإنسان تجسيدًا لاحتمال تجاوز أبعاده قدرته على النظر، وبكلمات أخرى إن الغاية من الحال الإنسانى هى أن يختار الإنسان بين الخلاص بالإيمان 'بواجب الوجود' وبين الاستعباد فى متاهة الممكنات ونحو اللاشىء، ولهذا تعين على الإنسان

هو شيفا الأسمى الذى يرادف بارابراهما، وهو يحتكم بموجب ذلك على كل الوظائف الربانية.

١١ «عندما خلق الله العالم رأى أنه حسن، وخلق الإنسان على صورته». التكوين ١: ٢٧

أن يكون فقيه نفسه pontifex[١٢]، وأن يكون بانيًا للجسر الذى يصل بين الأرض والسماء، وهو البرزخ الذى يصل ما بين المنفى الحالى والشاطئ الآخر، شاطئ السلام فى قربى الدائم الصمد سبحانه وتعالى[١٣].

والشر كما ذكرنا سلفًا لا وجود له بما هو، ويستعير وجوده أو يستمده من جوهره الحيادى، فى حين أن الخير هو وجود كل شىء، فالوجود والخير مترادفان كما يقول بعض الصوفية، وكل إنسان يشارك فى الوجود بوجوده وملكاته ويحمله فى ذاته، وكل إنسان قادر على الوصول إلى الخير ومن ثم إلى 'النعمة'، لأن «ملكوت الله داخلكم».

والحق أن الوصول إلى ذلك الخير قد أضحى معتمدًا على شروط خارجية بفعل 'الخطيئة الأولى'، حين أغلقت بوابة القلب وكان على باب القلب السماوى أن ينفتح بالوحى والناموس «...وبدونى لا تستطيعون عمل شىء»، إلا أن ذلك التحول لن يمنع الخير الأسمى من الحياة فى قلوبنا، كى يستعيد حرية جوهره بكاملها فيما تعلق بنا، وحتى يعمل فى أنفسنا ما يعمله فى الآفاق من حولنا. إن الإنسان الموسوم بالشر يحمل معجزة خلاصه ونجاته فى مركزه المتجاوز لشخصه، وسواء أكان يعلم بذلك أم لا، وسواء أسعى أم لم يسع

١٢ هو الأمر الذى يقصد الإسلام تأكيده باستعادة الفطرة الملهمة الأولانية.

١٣ تقول براجناباراميتا هردايا سوترا «راح ذاهبا إلى الشاطئ الآخر فطوبى للنور».

إلى الخلاص والنجاة.

والخير الأسمى هو كلية القدرة والرحمة والهندسة الفائقة والجمال الحُر.

عِلْمُ الْأُخْرَوِيَّاتِ

علم الأخرويات هو فرع من علم الكون، الذى هو بدوره امتداد للميتافيزيقا ، والتى هى بالضرورة 'فلسفة التعالى والحكمة الخالدة Sophia perennis'، ولعل التساؤل يُطرح عن مدى مشروعية انتماء علم الأخرويات إلى الحكمة الخالدة، ولو سلمنا معرفيًا بأن الإلهام الخالص لا يبدو قادرًا على الكشف عن مصائرنا فيما بعد الموت، إلا أن المبادئ الكلية كاشفة، ويمكن معرفة تلك المصائر بفضلها أو بتطبيقاتها الصحيحة، لا من الناحية البرانية للوحى فحسب[١٤]، والتى نعلم منها خلود النفس، ولكن مع فهم عميق لطبيعة الذاتية الإنسانية التى ليست جزئية ولا هامشية كما فى الحيوانات، بل هى القدرة على الموضوعية والوعى بالمطلق والخلود[١٥]، والقول بأننا خالدون يعنى أننا قد وُجدنا قبل ميلادنا فى العالم الإنسانى، فما لا نهاية له لا بداية له، ونحن خاضعون لدورات، فالحياة دورة، ولا بدَّ أن يكون لوجودنا السابق دورة هو الآخر فى سلسلة من الدورات، كما أن مستقبل وجودنا سوف يكون على دورات، وهو محكوم عليه بذلك على الأقل إلى المدى الذى لم نعد قادرين فيه على التعرف على

١٤ ذلك رغم أن الوحى دائما ما لا يعبر عن السبب العرضى، أو هو السبب الأول فى الإلهام الفطرى المكافئ.

١٥ طرحنا ذلك فى كتابنا 'من الربانى إلى الإنسانى From the Divine to the Human'، وفى فصل بعنوان 'النتائج التى تمخضت عن سر الذاتية'.

الغاية من وجود الإنسان، وهو حال مركزى يتيح له النجاة من 'دورات الوجود'.

والحق أن الحال الإنسانى هو بوابة الفردوس فى اتجاه مركز الكون، فى حين أنه يكوِّن جزءًا من العالم المتجلى، ولكنه بالرغم من ذلك واقع فيما وراء دورات العوالم والمصائر، بفضل جاذبية القرب من شمس الرب، ومن ثم يقع فيما وراء دورات المهاجرة والتقمص، ولذلك جاء نص هندوسى يقول بأن الميلاد الإنسانى أمرٌ صعب، وحتى نقتنع بذلك فما علينا إلا أن نتأمل فى عدم المقابسة بين نقطة المركز الواحدة المطلقة ونقاط المحيط اللامتناهية.

وهناك نفوس متسقة تمامًا أو بشكل كافٍ مع مهمة الإنسان تنتقل من الحياة إلى الفردوس مباشرة وهى نفوس الأولياء والمطهرين، وللأولياء نفوس عظيمة تتوهج بنور الشمس الربانية وتشعُّ بها الخير، أما المطهرون فهم نفوس لم ترتكب ذنبًا ولا تورطت فى ميول الدنيا، وتحررت أو هى حُرِّرَت من الخطايا، وتقدست بأفضال اللطف الربانى الذى جعلت منه زاد أسفارها، ولا شك أن هناك صفات تتراوح بين الأولياء والمطهرين إلا أن الله ذا الجلال فحسب هو الحكم الوحيد على مواقعهم ومراتبهم.

ونجد من بين المطهرين من نجوا وخَلَصُوا بالطهارة الطبيعية وفوق الطبيعية[١٦]، وهناك من لم يكملوا بما يكفى للدخول إلى الفردوس

١٦ ليس ذلك تناقضا، إذ إن طبيعة الإنسان تتضمن تعريفًا عناصر منفتحة على ما فوق

مباشرة، وهكذا سوف ينتظرون دورهم فى النضج فيما يسميه اللاهوتيون 'السجن الشريف honorable prison'، ولكنه فى عرف الأميديين Amidists يمثل أكثر من ذلك، فهم يعتقدون أن ذلك المكان قائم فى الفردوس ذاته، ويشبهونه ببرعم زهرة لوتس ذهبية تتفتح عندما تنضج النفس، وهذه الحال أشبه بالليمبو عند آباء الكنيسة حيث تعنى كلمة limpus 'حافة' فى الكاثوليكية، وبناءً على هذا المنظور فإن العادلين من 'العهد القديم' قد وجدوا أنفسهم فى الليمبو قبل 'الهبوط إلى غياض' المسيح المخلّص[١٧]، وهو مفهوم رمزى فى المقام الأول كما أنه تبسيطى للغاية إلا أنه كفء من حيث المبدأ، حتى يكاد أن يكون صحيحًا بشكل حرفى فى حالات لا نحتاج إلى ذكرها هنا، نظرًا لتعقُّد المسألة.

ثم نأتى بعد برعم اللوتس إلى ما يسمى 'المطْهَر purgatory'، فالنفس الصادقة المثابرة على مهمتها الإنسانية وواجباتها الأخلاقية والروحية لا تسقط فى الجحيم، ولكنها تسرى فى مرحلة وسيطة مؤلمة يسميها الكاثوليك 'مَطهرًا'، فلا بدَّ وأن تمر به النفس لتتطهر من شوائب تشوبها، أو من ميول دنيوية تحط منها، أو أنها محملة بخطيئة لم تستطع أن تكفِّر عنها بسلوكها الأخلاقى والروحى ولا بلطف وسائل التطهُّر، والمطهر من المنظور الإسلامى هو مقام مؤقت فى

الطبيعة.

١٧ باعتبار الأمور كافة فإن ذلك المكان هو الذى وضع فيه دانتى الحكماء والأبطال من الزمان القديم، ولو أنه ربطهم بالجحيم لأسباب لاهوتية باعتبارهم 'وثنيين'.

الجحيم، وينجى الله سبحانه من يشاء، وهو ما يعنى أنه وحده الحكم على هفوات طبيعتنا، أو بقول آخر هو وحده أعلم بإمكاناتنا وجوهرنا، وإذا كان فى المسيحية من ينكر المطهر فما زال هو جذر السبب ذاته، إذ إنه مقدر على نفوس الذين لم يُلعنوا ومصيرهم واقعًا هو النجاة، فهم بين يدى الله تبارك وتعالى وهو وحده المتصرف.

أما عن الفردوس، فلا بدَّ من تناول حالاتها 'الأفقية' ومقاماتها 'الرأسية'، فالأولى تشبه قطعًا من دائرة، والثانية تشبه دوائر متراكزة، والأولى تفصل بين العوالم الدينية المختلفة، والأخرى تمثل المقامات فى كل هذه العوالم، وفى الهندوسية منطقة تدعى 'براهما لوكا' على سبيل المثال، وهى محل للخلاص أشبه 'بالسماء' عند المسيحيين، ذلك بالرغم من أنها لا تحايث معها[18]، ثم إن الفردوس الذى يضم معظم القديسين والمطهرين ليس هو الذى يضم كبار القديسين، ويقول سيدنا المسيح عليه السلام «فى بيت أبى منازل كثيرة»[19]، إلا أنه ليس هناك حواجز مانعة بين القطاعات المختلفة، فاجتماع القديسين هو جزء من النعمة[20]، ولا حاجة بنا إلى

١٨ الفراديس الهندوسية التى يطرد منها المرء بعد استهلاك 'الأعمال الطيبة' ليست للخلاص ولكن للثواب العابر، وهى هامشية وليست مركزية، وتقع خارج أحوال الإنسان لأنها تنتمى إلى عالم المهاجرة والتقمص.

١٩ يتضمن هذا القول أيضا إشارة إلى القطاعات السماوية للديانات المختلفة.

٢٠ لنعيّن الآن أنه لو كان هناك مراتب فى الفردوس فلا بد أيضا من وجود إيقاعات، وهو أمر عبر عنه القرآن بأن أهل الجنة سوف يتناولون طعامهم صباحا ومساءً، والأبعد من ذلك أنه ليس هناك عالم بلا بنية من الدورات المتراكبة لا 'مكان' فيها ولا 'زمان'.

أن نبرهن على أن الاتصال قد استحال بين القطاعات الدينية المختلفة على المستوى الجوانى على الأقل[٢١].

وقبل أن نسترسل فيما يتصل بعلم الأخرويات عمومًا نود أن نطرح الملاحظة التالية، لقد شاعت فكرة أن الكونفوشية والشنتوية لا تقرّان صراحة بالأفكار التى تتناول الحياة الأخرى والخلود، ولكن ليس الأمر هكذا حيث إنهم يحافظون على تراث أسلافهم، ولو لم يكن هناك حياة أخرى لما كان لذلك التراث معنى، ولم يكن هناك معنى لأن يذهب إمبراطور يابانى بوقار ليتحدث مع أرواح أباطرة عاصروا حدثًا أو آخر، ثم إن من المعروف أن إحدى خصائص الشامانية هى ندرة الحديث عن الأخرويات وليس غيابها بالكامل.

ولا بدّ لنا الآن من الحديث عن احتمالية الجحيم، وهى تحافظ على النفس فى حال إنسانى، وعن احتمالات 'التقمص والمهاجرة Transmigration' التى تجعل النفس تترك حالها الإنسانى، والجحيم فى نهاية الأمر هى ذاتها مرحلة من المهاجرة ولكن قبل أن تُطلق النفس نحو مراحل أخرى أو حالات أخرى تحبسها لفترة كافية، ولكن ليس على الدوام، فالدوام لله وحده، كما أن الدوام من نصيب الفردوس أيضًا بفضل سر المشاركة فى الديمومة الربانية والقربى، والجحيم تبلور لسقوط رأسى، وهى لا تقهر لأنها تدوم حتى نهاية

٢١ احتمالية التواصل بين الديانات هو أمر ذو مغزى حين تظهر فى الديانات المختلفة شخصية واحدة تاريخية وسماوية فى الوقت ذاته، وكما كان حال الأنبياء التوراتيين على سبيل المثال، حتى لو اختلفت وظائفهم حسبما يملى الدين الذى تجلوا فيه.

دورة يعلم الله مداها، وليس الذين يدخلون الجحيم هم من أَثِموا بشكل عارض، أى 'بقشرتهم husk' على سبيل التعبير، ولكنهم الذين أثموا 'بنواتهم kernel'، وهذا اختلاف لا يتبدى من خارجه، ولكنه يضم المتكبرين والأشرار والمنافقين وكل من ناقض صورة القديسين والمطهرين.

وعند البرانيين أن الإنسان يُلعن إذا لم يؤمن بوحى معين، أو حق معين، ولا ينصاع لقواعد مقررة، وهو يَلعن ذاته لأنه لا يرضى بطبيعته الأولانية التى تُملِى عليه معرفة وسلوكًا معينا[٢٢]، وليس الوحى إلا التجلى الرمزى للنور الذى يحمله الإنسان فى أعماق كيانه، ويذكره بماهيته، وما يتعين عليه أن يكون حين ينسى ماهيته كما يقول القرآن الحكيم[٢٣]، ذلك أنهم يعرفون قبل وجودهم ما هو الحق وما هو الوجود، والخطيئة الأصولية هى انتحار النفس.

ويبقى علينا أن نتكلم عن احتمالية أخرى لحياة الآخرة ألا وهى التقمص والمهاجرة[٢٤]، وهو ما يُعد خارجًا تمامًا عن مجال اهتمامنا

٢٢ ﴿إِنَّ الله لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ يونس ٤٤

٢٣ ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ١٧٣ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ الأعراف ١٧٢، ١٧٣، وهذه المخلوقات فيما قبل الوجود هى احتمالات فردية فى سياق كلية القدرة، وقد دعيت إلى الوجود لا بناءً على مشيئة ذات غاية أخلاقية ولكن بناءً على الإشعاع الواجد للوجود.

٢٤ لا يصح أن نخلط معناه بما يعرف بحالة metempsychosis حيث تحفر العناصر النفسية ذاتها لتختم على نفس الشخص الحى، بالرغم من أنها أمور زائلة، وقد تسبب وهمًا بالتناسخ

بالتوحيد السامى، والذى يكاد أن يكون نوعًا من 'قومية أحوال الإنسان'، وهو لا يهتم إلا بما يهتم به الإنسان بما هو، ويبقى علينا طرح هذا المنظور خارج أحوال الإنسان ودون أن نتحدث عن الملائكة والشياطين[٢٥]، ولا يبقى من هذا المنظور سوى نوع من اللاشيئية، فالانتفاء عن أحوال الإنسان يعادل اللعنة فى التوحيد السامى، وأيًّا ما كان الأمر بين هذه الطريقة فى النظر إلى الأمور وبين منظور التقمص والمهاجرة فى الهندوسية والبوذية فهناك نقطة اتصال بينهما، ألا وهى الفكرة الكاثوليكية عن 'ليمبو الأطفال غير المعمَّدين' الذين ماتوا قبل تعميدهم، حيث يقيمون فيها بلا معاناة، وهذا الموضع أو هذه الحال ما هى إلا مهاجرة فى عوالم غير عالمنا، وبالتالى فى حال غير إنسانية، سواء أكانت متسامية أم منحطة حسب الحال[٢٦]، «لأنه واسع الباب ورحب الطريق الذى يؤدى إلى الهلاك، وكثيرون هم

reincarnation، وهذه الظاهرة إما أن تكون حميدة أو خبيثة حسب نوعية النفسية وما إذا كانت نفسية قديس أم خاطئ.

٢٥ يقر الإسلام بوجود 'الجن' و'الأرواح' التى ترتبط بالعناصر، مثل العفاريت وأرواح الماء والحوريات وسحالى النار وطائفة من المخلوقات اللامادية، وأحيانا ما تتعلق بجبل أو كهف أو شجرة، وأحيانا ما تهيم فى المقابر، ويمكن أن تتدخل فى الحياة الإنسانية بقوى السحر الأبيض أو الأسود، وسواء أكان ذلك فى العلاج الشامانى أم السحر.

٢٦ أو هى 'هامشية' تناظر الحياة الحيوانية، أو 'مركزية' تناظر الحياة الإنسانية، إذ إن هناك شيئا مطلقا فى النقطة الهندسية، تدحض فرضية التطوريين evolutionists والتحوليين transformists. والملائكة أيضا إما 'مركزيون' يجسدون صفة ربانية تضفى عليهم كمالا معينا وتفرض عليهم حدودا، أو هم يعكسون الذات الربانية، وفى هذه الحالة تكون متوحدة معه جل شأنه، أو هى 'روح الله' الكلمة السماوية التى تستقطبها كبار الملائكة لتلهم بها الأنبياء.

الذين يدخلون منه»، إذ إن المسيح عليه السلام أنف عن القول بأن معظم الناس من نصيب الجحيم، فإن 'الهلاك' فى لغات التوحيد يعنى ترك الحال الإنسانى، ولا مناص من استنتاج أن الآية الإنجيلية السابقة تختص بالكتلة البشرية الفاترة الدنيوية، التى ليست واعية بحب الله جل وعلا ومن ضمنهم غير المؤمنين الذين يستفيدون من الظروف المُخَفِّفَة، والذين قد لا يستحقون الجحيم فى الواقع ولكنهم يعاقبون بالطرد من الحال الأكرم الذى هو حال الإنسان، وهو أكرم لأنه الطريق المباشر للخلود الفردوسى، وبالمناسبة كانت الوثنية الرومانية توفر للمريدين فى الأسراريات فحسب طريقًا إلى حقول إليسيوم أو إلى جزر المباركين، ولكن ليس لجمهرة الدنيويين، وحال الأديان التى تقر التقمص والمهاجرة قريب الشبه بها، كما أن حقيقة بداية المهاجرة من الحال الإنسانية لا بدَّ وأن تبدأ بنوع من المطهر يؤيد فكرة 'الهلاك' من وجهة النظر الإسلامية.

والسبب فى تعميد الأطفال حديثى الولادة، وبغض النظر عن غاياته الباطنة، هو خلاصهم من ذلك الشين، ونتيجته أنهم يظلون بعد موتهم على حال الإنسان، وهذا عندهم حال فردوسى بذاته، وهذه النتيجة هى غاية منظور 'قومية أحوال الإنسان'، وهى تتفق مع الغاية السماوية التى يمثلها القربان عند البالغين فى المسيحية، كما أن نطق شهادة التوحيد فى أذن الوليد عند المسلمين تثير كل أسراريات المانترا وقوتها التقديسية، أما الحال فهو على العكس من ذلك فى

الحالة النادرة المخصوصة للبوديساتفات العائدين الذين لا يُعبِّرون سوى عن حالات مركزية عند التقمص الطوعى، فهم لا يريدون الاحتباس فى القفص الذهبى لفردوس الإنسان، ولكنهم يريدون التوهج فى العوالم الإنسانية حتى نهاية الدورة الكونية، ويرفض المنظور التوحيدى هذه الاحتمالية، وهى أصلا مقصورة على بوذية الماهايانا دون أن تكون ملزمة لكل أتباعها، حتى لو كانوا قديسين، فالبوذيون الأميديون لا يأملون إلا فى فردوس أميدا أميتابها، وهو يساوى تمامًا 'براهما لوكا' الهندوسية كما يساوى الفردوس فى أديان التوحيد، ولا تعد 'نهاية سماوية مغلقة' لو جاز التعبير ولكنها على العكس من ذلك فرضية نيرفانية.

وليس بوسعنا السكوت عن جانب آخر من مسألة المصائر فيما وراء القبر، فتقول تعاليم الشريعة الإسلامية والعقيدة المسيحية بأن الحيوانات لا تُبعث بنشور الجسد[٢٧]، وفى حين يبعث البشر فيذهبون إما إلى الفردوس أو إلى الجحيم، فسوف تعود الحيوانات إلى التراب، إذ ليس لها نفوس خالدة، وهذا الرأى قائم على أن العقل المُلهَم الواعى لم يتحقق عند الحيوان، ومن هنا غاب عنه العقل واللغة، ولكن على الحقيقة فإن مقامه الأدنى عن الإنسان لا

٢٧ إن الموت الجسدانى وما يتبعه من انفصال النفس عن الجسد هو جزاء على سقوط الزوج الأول فى الخطيئة، وهو موقف عارض سوف يلتئم فى نهاية الدورة الكونية، وقد استثنى منه إدريس أو أخنوخ وإلياس والمسيح والعذراء عليهم السلام، فقد صعدوا إلى السماء بأجسادهم transfigured.

يعنى أن ذاتيته ليست متعينة بقانون كارما وهى إذن مرتبطة 'بعجلة الميلاد والموت'[٢٨]، وهذا القانون يتعلق أيضًا بجنس النبات الذى تمثل كل مفردة منه شخصية فريدة، وليس من الممكن دومًا أن نميز بين حدود نوع من الأنواع ومشتقاته من الأصناف التى لا تعدو صِيَغًا منه.

لقد عرضنا فيما تقدم لخمسة أنواع من المصائر فيما بعد الحياة الأرضية للإنسان، وهى الفردوس وبرعم اللوتس الذهبى أو الليمبو والمطهر وليمبو التناسخ والجحيم، والحال الإنسانى يبقى كما هو فى الثلاثة الأولى، وينتهى فى الرابعة، ويبقى فى الخامسة إلى حين ثم يتركها فى النهاية، والفردوس وبرعم اللوتس هما فيما وراء العذاب، أما المطهر والجحيم فهما حالتان من العذاب بدرجات مختلفة، والتقمص والمهاجرة ليست حالة عذاب بالضرورة، فحال البوديساتفا هو حال نعمة وليس حال شقاء، ولكنه مزيج من المتعة والألم فى الحالات الأخرى، ونقول الشىء ذاته بطريقة أخرى، فهناك مكانان لانتظار الفردوس أحدهما هين والآخر شاق، وهما حال برعم اللوتس الذهبى وحال المطهر، وهناك استثناءان من الفردوس أحدهما لطيف والآخر

٢٨ وهناك رأى صوفى غير رسمى يقول بأن الحيوانات التى خُصَّت ببركة حبها لأصحابها سوف تتبعهم إلى الفردوس، إذ إنها فى حال شوق لا يقاوم إليهم، ولو تأملنا فى جوانب هذا الرأى كافة لما وجدناه غير معقول، أما عن التساؤل عن وجود حيوانات بالفردوس فأمر لا ينكر، فالعالمان الحيوانى والنباتى هما اللذان يكوِّنان جنة عدن، وهما جزء من بيئة الإنسان الطبيعية، ولكنها لا يأتيان من الدنيا، ويقول فقهاء المسلمين بأنها خُلِقا فى الفردوس للمختارين، وهو ما يعنى أنها من مادة شبه ملائكية، والله تعالى أعلم.

كثيف وهما 'المهاجرة والتقمص' والجحيم، ويُفتقد حال الإنسان فى كليهما، سواء أكان من أول الأمر كما هو حال التقمص والمهاجرة من سامسارا، أم فى نهايته كما فى حال الجحيم، وليس لها ضد متماثل رغم بعض التبسيطات الهيكلية التى استهدفت غرضًا أخلاقيًّا، إذ إن العالم السماوى ينبع من المطلق 'بالتبنى'، وليس للمطلق نقيض سوى من حيث المظاهر.

والدوام لله وحده سبحانه وتعالى، ولكنا أشرنا إلى حقيقة أن ما يدعى بالخلود فى النار غير ما يدعى بالخلود فى الجنة، فليس هناك تماثل بين المرتبتين، فإن إحداهما تستق من الوهم الكونى، والأخرى تَمتَحُ من القربى الربانية، إلا أن خلود الجنة نسبي كما هى طبيعة الأشياء، وبمعنى أنها تنفتح على الالتئام أو التعديل الربانى apocatastasis or restoration الذى تعود فيه كل الصفات الكونية إلى أصولها المثالية Archetypes فى الذات الربانية in Divinis وليس فيها خسران ولا حرمان، أولا لأن الله سبحانه لا يعطى أقل مما وعد، ولا يعد إلا بما قَدَّر وشاء أن يعطى، وثانيًا أو بالأحرى فوق كل شيء لأن النعمة الربانية كاملة لا يمكن أن ينقصها شيء.

ولو أننا تدبرنا فى هذا الأمر لوجدنا أن الفردوس خالد حقا[٢٩]، ونهاية عالم 'التجليات' فوق المبدئى هى مجرد توقف من وجهة نظر المحددات التى تنتج التجليات ولكن ليس من حيث الحقيقة الكلية

٢٩ وهو أمر يشير إليه التصوف بتعبير 'جنة الذات'، والتى تعلو على 'جنة الصفات'.

الباطنة، التى تسمح للكائنات أن تكون ذاتها مرة أخرى حين تلتحق بأصولها المثالية وبجواهرها المفردة الحرة إلى ما لا نهاية.

وقد تبدو كل اعتباراتنا السابقة تعسفية وتخيلية بأقصى درجة بالنسبة إلى من يتعلق بالتبسيطات الحادة التى تسمى المنظور العلمى، إلا أن تلك الاعتبارات ستبدو معقولة حينما يسلم المرء بسلطان تراث متنوع، ولا حاجة بنا هنا للعودة إلى مشروعية ذلك السلطان، والتى تتفق مع طبيعة ما هو ظاهرة 'طبيعية بشكل فائق' فى التراث بكل أشكاله، وحينما يعلم المرء من ناحية أخرى بكيفية استغلال الذاتية الإنسانية بكل نتائجها المباشرة والبعيدة المدى، فهذه الذاتية المبهرجة الغامضة الأسرارية هى التى لم يستطع الفلاسفة المحدثون ولا معظم النفسانيين المدعين أن يفقهوا كنهها، ولا هم راغبون فى ذلك، وليس ذلك مما يستغرب حيث إنها تقدم مفتاحًا للمعرفة الميتافيزيقية، كما تؤدى إلى خبرة روحية، والواحد منها كالآخر يتطلب كل ما نحن بكاملنا.

وفى حديث شريف يقول الرسول عليه الصلاة والسلام «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، ونجد كلمة محفورة على بوابة معبد دلفى تقول «اعرف نفسك»، كما تقول الفيدا «ذلك الذى هو أنت أى آتما» أى ذات الحق المتعالية التى تفيض من الباطن فى آن واحد، وتعكس ذاتها على جحافل من الذوات النسبية الخاضعةِ لدوراتٍ وتعيُّنات من واقع وضعيتها، والتى تمتد بين تجلى أصغر زهرة إلى

التجلى الربانى الكلى فى الأفاتارا وفى القديس وفى الولى.

الْجُزْءِ الثَّانِي
عَالَمُ التُّرَاثِ

سِرُّ الْوَجْهِ الْأُقْنُومِيِّ

يواجه القارئ فى كتابات بعض المسلمين المعاصرين رأيًا مدهشًا مؤداه أن الله سبحانه لم يحبه أحدٌ من رسله قدر ما أحبه رسول الإسلام، وأنه جل شأنه لم يحب أحدًا من رسله مثلما أحب رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام، وسوف يقال إن هذا رأى راجع للتحيز فحسب، وربما لجهلٍ أو عجزٍ فى المخيلة، وهذا أمر واقع ولكنه ليس تفسيرًا كاملا، فهو رأى يستفيد من خلفية الانفعال الدينى، أو الفعل شبه الأخلاقى، وهو انفعال يدَّعى سلطة ما يعلو على مستوى الاختيارات الإنسانية.

ومفتاح اللغز كامن فى أن هناك أقنومًا ربانيًا أو هو وجه الرب الذى يمكن أن يدركه الإنسان، وهناك أيضًا ما 'تحته' وهو ما ينبثق عن ذلك الأقنوم وهو ما يمكن أن نسميه 'الوجه المذهبى للرب Confessional Face' وهو الوجه الذى يديره الله سبحانه نحو دين مخصوص والنظرة التى يلقيها عليه جل شأنه، والتى لا يستطيع ذلك الدين الوجود بدونها، أى إن الوجه 'الإنسانى أو الموصوف' للرب يتخذ صيغًا مختلفة فى الأديان المختلفة تناظر زوايا مذهبية أو روحية متعددة حتى يجوز القول بأن لكل دين ربًّا يَخُصُّه، ودون أن ننكر بذلك وحدانيته سبحانه، التى هى قادرة فى أى زمان على هتك حجاب التنوع، وحقيقة أن الله قد تجلى فى الإسلام بشكل مختلف

عن تجليه فى المسيحية لا يمنع أن يعبد المسيحيون والمسلمون الرب ذاته.

والوجود الربانى يحمل فى ذاته كل الاحتمالات الروحية وبالتالى كل المثالات والنماذج الأولية للدين وأسراريته، بعد أن جلَّاها الله سبحانه فى الوجود ونظر إلى كل منها بنظرة مخصوصة تناسبها، ويقال على سبيل التشبيه إن الملائكة تتحدث إلى كل شخص بلغته، وهذه 'النظرة' أو 'الوجه' هو نوع من 'الذاتية الربانية' خاضعة للذات العلية بما هى، وتوصلها إلى الإنسان بصيغة خاصة، مثلما يحلُّ الضوء الذى لا لون له إلى طيف قوس قُزَح، كما أن الماء عندما يتحول إلى جليد يحول إلى بلورات، وبالتالى إلى تجليات متنوعة قد تتعارض فى تنوعها، فإذا كان هناك تعارض بين الأديان والمذاهب والطرق والصور فذلك للتنافس القائم بين النماذج المثالية، فى حين يستحيل على تلك النماذج أن تتناقض بشكل أصولى، فالتناقض القائم بين اللونين الأحمر والأخضر يتصالح فى أصلهما الذى لا لون له، ولكنهما قصريان على حد سواء، إلا فى مركزهما اللاشكلى تعريفًا والذى ينفتح على النور الأنقى.

ومن المهم أن نفهم أن 'الوجه' الأقنومى أو 'النظرة الربانية' ليست تجريدًا، ولكنها تجلٍّ ربانى ملموس فى فرد أو جماعة من الأوعية الإنسانية القابلة التى تتوهج فى 'مايا' الإنسانية كونًا كاملا بقوانينه وإمكاناته وثراء تنوعه، ويمكن بهذا المعنى القول بأن تغيير المرء لدينه

يشاكل تغيير كوكبه، وفهم دين آخر كظاهرة هو أن يفقه أنه كوكب آخر، وليس مجرد قارة أخرى من الكوكب نفسه، رغم درجات القرب والبعد والاختلاف الذى ينتج عنه شعور الاغتراب الذى يوحى به دين أجنبى.

وعلى سبيل التشبيه بلغة الفراغ فالشمس واحدة، ولكنها تنظر إلى الكواكب من زوايا تختلف باختلاف أوضاعها الفلكية حولها، وربما كانت هذه صورة تبسيطية ولكنها كافية لتصوير مسألة الوجه الأقنومى.

***

وسوف يُقال بلغة المسلمين من الناحية البرانية إن الله تعالى قد أرسل محمدًا صلى الله عليه وسلم لتأسيس الإسلام، ومن الناحية الجوانية سوف يقال إن المثال الربانى in divinis 'لاحتمالية الإسلام' قد توهج فى الوجود، وبموجب ذلك أصبح ربًّا على كل ما انعكس منه فى الوجود، وليس ذلك الانعكاس منفصلا عن الله جل وعلا، ولكنه تخصيص لصفاته الحسنى فى الوعاء الإنسانى القابل لاستيعابها كفضائل وقوى وبالأسلوب المناسب لذلك التخصيص.

ومفتاح كل وجه ربانى هو فكرة كلية قادرة على وصفه، فحين يقول المرء فى مناخ مسيحى 'يا للمسيح' فقد قال كل شىء، ففى ذلك المناخ يفوق سر تجلى المخلِّص بالكلمة كل أمر آخر، ويتجلى حق واحد حاسم هو 'أن الرب قد أصبح إنسانيًّا حتى يستطيع الإنسان أن يصبح ربانيًّا'، و'المواصفات الأقنومية' أو هى 'الوجه الربانى' الذى

يُشِع على العالم ذلك الجانب المخصوص فى العلاقة بين الله سبحانه والإنسان، وهو بمعنى ما قد تولى مسئولية النتائج التى أنتجها المثال الربانى فى الحياة الدنيا، وذلك دون أن نستثنى ظاهرة التحيزات الدينية الطبيعية، فالله سبحانه لا يكف عن أن يكون ذاته، وليس إلا هو جل وعلا، ولا يسمح بنصر مطلق لشعاع واحد فحسب من إشعاعه الكلى، فيناقضه من خارجه ab extra عن طريق دين جديد، أو من داخله ab intra بالحكمة الخالدة، وهى نَفَسُ الروح متى وحيث اتجه بوجهه الكريم spiritus autem vult spirat.

أما فى المناخ الإسلامى فإن المفتاح على المستوى الأنطولوجى الذى لا يُحاجُّ هو فكرة الله الواحد مطلقًا، فأن يقول المرء 'الله' فقد قال كل شىء، وهى فكرة تمنع الجدل والنزاع بطريقة شبه وجودية، وهذه الصفة المطلقة ترتبط بالضرورة برسول الإسلام صلى الله عليه وسلم، وهو ما أدى بحسن نية وأمام أقنوم وجه الخالق[٣٠] إلى استنتاج أن الله عز وجل لم يحب أحدًا من عباده مثلما أحب رسوله، وهو حامل الكلمة المفتاحية التى يعبر عنها ويجليها، وهذا مثال على ما اصطلحنا عليه 'بالمطلق النسبى' وهو تعبير تناقضى على وجه التأكيد، ولكنه لا غنى عنه فى التحليل الميتافيزيقى وفيما يتعلق بالوجود[٣١].

٣٠ بشكل ضمنى مشروط حيث إنه 'شكلى' على سبيل التعبير.

٣١ تميز الفيدانتا بين 'المبدإ اللامتعالى آبارابراهما Apara-Brahma'، و'المبدإ المتعالى بارابراهما Para-Brahma'، وليس أولهما مثل ثانيها الذى هو المطلق ذاته، ولكنه المطلق

والفكرة المفتاحية فى المسيحية ظاهرة باهرة لتجلى الإنسان الربانى الفريد، والذى لا نظير له ولا سابق عليه، وهو الوحيد القادر على خلاص النفوس، أما عند المسلمين فهو آية وبرهان على المطلق الواحد الذى لا ينقسم والمعصوم الذى لا يُطال، والغالب الذى لا يُقهر، فاليقين بالمطلق مطلق كما أن التوحيد واحد، وكما أن الإيمان بالمخلِّص مُخلِّص.

وليس كل دين منظومة عقائدية وميثولوجية وسلوكية فحسب، ولكنه أيضًا منظومة كونية وأخروية، ويستحيل قياس قيم منظومة منها بمعايير منظومة أخرى[٣٢]، ولا ينفى ذلك التباين أصلها المشترك.

***

والمسيحية دينًا ما هى إلا أوبايا أو هى 'خطة قومية للخلاص'، وعليه فهى نظام صورى formal system بين نظم صورية أخرى، وربانية المسيح لا تغير من هذه الحقيقة، وقد قال السيد المسيح عليه السلام «ليس أحد صالحًا إلا واحد وهو الله»، وتظهر عيوب هذا النظام فى التعريف المبدئى للإنسان باعتباره 'خاطئا'، ولا مناص أمامه من لقاء ربه بهذه الصفة، ولذلك تعين على المسيحية إنكار الغنوص

'عمليًا' فى علاقته بالعالم، وهكذا يصبح 'مطلقا نسبيًا' دون أن يكون 'المطلق' بما هو.

٣٢ على سبيل التشاكل فى مستوى مختلف تماما، فإننا لا نستطيع أن نحكم بمعايير فن من الفنون على منتجات فن آخر، وقيمة الموسيقى فى الشرق الأقصى مثلا لا يمكن أن تقاس بمعايير الموسيقى الغربية، فالاحتياجات والرغبات بعيدة الاختلاف حتى لو كانت غاية وجود الفن واحدة وهى الانتقال من العرضية إلى الجوهرية، أو من عالم القشور إلى عالم اللباب.

صراحة وضمنًا، إلا أن الإنسان عندها أيضًا هو ابن الله، والله عندها هو الآب، ثم إن السيد المسيح يقول «مملكتى ليست من هذا العالم»، وكل هذا يعنى جوانية المحبة المقصودة لمجتمع من الروحانيين، ولكن ليس للإنسانية كلها[٣٣]، والحق أن التطبيق القانونى 'لحكمة القديسين' قد تمخض عنه شرخ خطير فى جسد المجتمع، ظهرت آثاره فى التاريخ المسيحى فى التوتر بين الكهنوت والعامة فى العالم الكاثوليكى على الخصوص[٣٤].

وقد قاوم 'الوجه الأقنومى' الذى ينظر إلى الإسلام هذا المنظور، وليس من جهة مخاطر الانقسام وعدم التوازن فحسب ولكن أساسًا من جهة فكرة 'مساواة الإنسان بالخاطئ'، وفكرة أن الله أصبح إنسانيًا، والفكرة الثانية هى التى حددت ملامح اللاهوت المسيحى، أو هى التى صاغت المعادلة بين الثالوث والمطلق بشكل أدق، وتمخض عنها 'مركزية مسيحية' تحكم كل شىء على مستوى الواقع، أما الإسلام فقد استعاد المعنى الأولى للرب وجوهرية تعاليه عز

٣٣ هذا المجتمع أو قل مدينة الرب Civitas Dei كان قائمًا فى المسيحية فى نظام الأديرة، وخاصة فى جبل آثوس وقبله فى الأديرة القبطية فى مصر ربما بدءًا من القديس باخوميوس.

٣٤ لم يستطع العالم الأرثوذوكسى أن يقاوم تلك الحركة، وليكن من شأن ذلك ما يكون، ولكن عندما يفحص المرء تاريخ الأزياء الأوروبية التى كانت بدايتها أشبه بملابس الأمراء والأميرات، ثم تطورت إلى أزياء البرجوازية، وكلها أزياء تحمل وسم الدنيوية وربما التفاهة والسطحية، ويغيب عنها كل شعور دينى، ويعجب المرء كيف تمكن هؤلاء الناس من قراءة الكتاب المقدس، وكيف عرفوا شيئا عن الصلب، وكيف كانوا يعترفون أو يتناولون القربان.

وجل، وأعاد الإنسان الفرد مرة أخرى إلى 'مشيخته الطبيعية'، ومن ثم المجتمع بكامله.

وليس الله سبحانه فى الإسلام هو 'الأب' ولكنه 'السيد المالك' جل وعلا وهو ما يليق بتعلق أمة بأسرها به سبحانه، أما الإنسان فهو 'عبد'، وليس 'طفلا' ولكنه 'خليفة' الله المرشد على الأرض بفضل كرامته الإنسانية، وحب الله رائع فى قيامه على مسلَّمات الإسلام، فالله يحب 'الخليفة العبد' وهو مرآة الوحدانية الربانية، ولا يستطيع المسلمون أن 'يجادلوا' فى أى نطاق غير نطاقها[٣٥]، وعندهم أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو 'العبد' بما هو، فهو تشخيص لسجود المخلوق للخالق، كما أنه 'خليفة' الله فى الأرض بلا مراء، فهو حامل لشريعة كاملة للدين والدنيا، وبموجب ذلك يمارس وظيفة الحكم، والتى هى روحية وزمنية فى آن[٣٦].

والله سبحانه لا يناقض ذاته تنزَّه وتعالى، ولكنه يمكن أن يُجلى أبعادًا مختلفة من جوهره الواحد، وهذه الأبعاد تمايز فى 'مايا'، فمنظومة المسيحية معادية 'للجسد' و'للطبيعة' وللدنيا، وتنفى بتعصب كل يوجا جسدية، وكل التنتارية. فى حين أن المنظومة الإسلامية تأخذ جانب

٣٥ لا يصح أن يعزب عنا أن المسيح عليه السلام هو ظاهرة جوانية نسبية، وأن الإسلام البرانى الشرعى تعريفا لم يتمالك عن لومه على هذا الأمر، بشكل غير مباشر على الأقل، وقد قال لنا أحد الدراويش 'إن عيسى عليه السلام كان كاملا، ولكنه لم يستطع منع صناعة إله من شخصه'.

٣٦ ناهيك عن المقولة الإسلامية إن آخر 'الرسل' لا بد وأن يكون أعظمهم، إذ إن النهاية تلتحم بالبداية الأولانية فتحقق بذلك جمعا لا سابقة له فى دورتنا الواحدة.

المعيار الطبيعى والتوازن، وتميل إلى إضفاء شعائرية على ما تقدمه لنا الطبيعة فى حكمتها وكرمها، وليس الإنسان موجودًا ليسود ويتعالى على تلك العطايا فى مناخه وحياته فهى بريئة فى ذاتها، أى باختصار يدمجها جميعًا فى 'رأسيته' أى عهده وطريقته، فالعرفان لا يقتصر على التضحية فحسب، ولكنه أيضًا يشتمل على الشكر والحمد.

و'يشخِّصُ' الوجه الأقنومى مثالات متنوعة، ومن هنا تأثرت فكرة حبِّ الله عز وجل وتنوعت، فكانت على شكل قربان فى المسيحية، وهذه المحبة ذاتها فى الإسلام تنحو إلى أن تكون 'قيومية جامعة inclusive'، والمفروض أن تحقق كل الصيغ التى تسنح فى وجودنا، ولا مناص من التحسب للعبة المثالات حينما يصطدم المرء بعملية قصر مذهبية أولا لله بذاته تنزه وتعالى، ثم محبة الله سبحانه، ولا بدَّ من فهم أن الوجه الأقنومى الذى يُحَالُ عليه هو يقين فى النظر والمشاعر، التى تأتلف مع عالم منسوج من الممكنات المتزامنة compossibles التى أبدعها جل جلاله، وحتى لو تضمن ذلك عرضيًّا كسر قوقعة الرمزية ليتجلى بشكل تناقضى، وهو الحق فى كل زمان ومكان[٣٧]، ويأتى كل دين من الله سبحانه وتعالى، ولهذا 'يقصر' كل دين صورته بدرجة أو أخرى على بعض الجوانب، وكلها فى إطار عقيدة مخصوصة، إلا أن ذلك لا يجعل من الله فى قيوميته نطاسيًّا لأية عقيدة كانت على عواهنها.

٣٧ يذكرنا الله سبحانه بهذا فى القرآن فى آية ﴿وَيَفْعَلُ الله مَا يَشَاءُ﴾.

ويمكن القول أيضًا بأن الله جل شأنه يعمل بالتناقضية antinomism على مستوى تنوع الوحى، وهو عز وجل لا يظهر الحق بكل جوانبه مرة واحدة ولكن جوانب منه تترى بشكل تتابعى أو متقطع مما يؤدى إلى تصور وجود تناقض جوهرى ما، وكل منها ينفتح من مركزه على الحق الأكمل، والحق الأكمل لا يتجلى بشكل اعتباطى، فله مطالبه التى تشغل الإنسان بكليته فى نهاية الأمر.

***

ولا شك فى وجود مقولة متداولة فى اللاهوت المسيحى، وإن كانت بشكل غير مباشر، تنفى وجود رسول أكمل من المسيح عليه السلام، وفيها أمر يثير دهشة عميقة، وهو التوكيد بأن المسيح هو الرب بموجب ثالوث كامن[٣٨] حتى يصبح المسيح ربًّا بشكل ما، وهى مقولة لا تقل إدهاشًا، فقد جانبت أصل وجهة نظرها تمامًا كما فعلت لاحقتها الإسلامية، وكذلك الحال فى الهندوسية والبوذية حيث نلقى منها توكيدًا على أن أصول الوحى عندهما 'إنسانية' أو 'طبيعية' وأنهما ليستا 'أسمى من الطبيعة' بأى طريق كان، وهذا سوء تقدير، كما هو حال تقدير السيد المسيح عليه السلام عند المسيحيين[٣٩]، فعندما

٣٨ وهى مقولة من لم يقل بالثالوث، هو ألا يقول بالله.

٣٩ وقد يمتد سوء التقدير ذاته فى التفسير الإسلامى إلى أم المسيح عليها السلام، حينما يقول لنا القرآن الحكيم ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران ٤٢، ويجد بعض المفسرين طريقا إلى القول بأن ذلك راجع إلى أنها كانت أكثر نساء زمنها تبتلا، لا أكثر ولا أقل، وهو تهوين يفسره الخوف من عبادة مريم عليها السلام mariolatry كما كان يحدث فى بعض المذاهب المسيحية المعاصرة لصدر الإسلام، وهى

يسمع اليهود والمسلمون أن إدريس ونوحًا وإبراهيم وموسى وإلياس عليهم السلام لم يدخلوا الجنة إلا بشفاعة المسيح، فى حين أن الدينين يقبلان إمكان التدخل الربانى من حيث المبدأ وبموجب أنها أديان، 'فالأسماء الحسنى' ما هى إلا أقانيم وهى صادرة إذن من الكلمة اللازمنية اللاتاريخية[٤٠].

وبعدما اعتبرنا فى المسألة نقول إن فكرة أن رسولا بعينه كان أكمل حبًّا لله تعالى من رسول آخر أو من باقى الرسل تبدو لنا من قبيل الأبهة غير اللازمة، ويقول واحد من أعظم الكتاب المسلمين بأن ذلك لا أصل له فى القرآن ولا فى السنة، فهو إذًا تزيُّدٌ على سبيل التحوُّط فى التبتل، ويبقى السؤال عما إذا كان من الممكن تجنب تلك المبادرات أو الانحرافات فى الفضاء الدينى، وإلى أى مدى يمكن ذلك مع التسليم بأن الدين من الوجهة الإنسانية يعيش جزئيًّا على حماسة المتدينين، ولا يستطيع أحد أن يفرض حدودًا على فيوض الإيمان ولا حتى على التفاسير اللاهوتية ولا العرفانية.

دائما حالة الكفاح فى سبيل مجد أعظم لله Ad majorem Dei gloriam، وهو شعار اليسوعيين الجيزويت، كما أنه مبدأ للتمييز الرسولى، وعلى المرء أن يختار فيه بحيث يؤدى اختياره إلى تعظيم مجد الرب، ويُعرف هذا المبدأ بمصطلح magis فى اللاتينية، وهذا أمر حاسم فى مناخ أديان التوحيد لاهوتيًّا وفقهيًّا.

٤٠ وهو ما جسَّدَه المسيح عليه السلام فى الواقع ويُقِرُّ الإسلام بذلك بتسميته 'روح الله'، ودون أن يستخلص النتائج ذاتها التى خَلُصَت إليها المسيحية، ونحن ندفع بأن المسيح عليه السلام لم ينزل إلى الجحيم ليرفع منها نفوسا إلى مقام 'المشهد المبارك'، إلا أن تلك الوظيفة الخلاصية موهوبة بلا تميز لكل الذين صدقت نيتهم حتى من خارج بنى إسرائيل، وحتى الذين عاشوا قبل العصر المسيحى.

وما يهم عندنا هو أن نعرف سبب وجود تطرف الرأى فى المناخ الدينى أيًّا كان مستواه، ونعرف أيضًا لماذا كان هذا هو حال بعض الجوانيين من أعلى المراتب، ولا شك أن على المرء أن يحسب فى هذا الصدد لعنصر البهاكتا، أى الحب الأسرارى الذى يضم كل شىء فى تيار واحد من الإخلاص دون أن يأبه بالحاسة النقدية وهى ما يبدو نشازًا فى ذلك المناخ يكاد يناظر الخيانة، إن حديقة أساطير التراث منظومة مغلقة مباركة لا يرغب المتأمل فى هجرها لكى يتخرط فى الفضاء البارد المحايد 'لعلم منضبط' مثل 'علم الأديان المقارن'، فإذا كان على العرفانى أن يرى ذاته مضطرًّا إلى التعالى على عالم الصور، فربما فعل ذلك عن طريق انفتاح ربانى على مركز حديقته ذاتها، وقد يتردد فى دخول الفضاء العلوى للحق فى الأجواء العقدية الضيقة، ولا ينفى ذلك حقه فى تكوين نظرة أكثر موضوعية وأقل انفعالا، وسيكون ذلك استقرائيًّا على المستوى الكلى الذى ينتوى السالكون أن يتأهلوا به، وهم يتأهلون به بدرجة كفاية معرفتهم[41]،

٤١ لقد نصح أحد الصوفيين أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز باضطهاد المسيحيين وهو مستبشر الوجه، فى حين كان يختلط بهم صوفى آخر ويميل إلى حمايتهم، وهو ما يبرهن على أن المناخ الذى يختلط فيه الجوانى مع الانضباط الدينى الشديد نجد خلاله هامشا يسمح بالاختيار بين بدائل مختلفة، ولنصرح هنا أن القوانين القاهرة ضد المسيحيين والتى أقرها الخليفة الأموى تفسر أحيانا بالجهل وأحيانا بالتزييف لمأثور عمر بن الخطاب الصحابى الجليل رضى الله عنه، والذى اشتهر بشهامته مع المسيحيين، وليكن ذلك ما يكون، فإن المرء يستطيع فى حالات كثيرة أن يكشف عدم التناسب بين الفكرة المطلقة وبين الآراء النسبية، وذلك بما فيها الأساطير الرمزية التى لا تطمئن، ونعوذ بالآية الكريمة ﴿قُلِ الله ثُمَّ ذَرْهُمْ فى خَوْضِهِم يَلْعَبُونَ﴾ الأنعام ٩١.

فمعرفة الظواهر المنضبطة لا تمنع المعرفة العميقة لله جل جلاله.

وباختصار نقول إن هناك ظرفين من 'الظروف المُخَفِّفَة' لتبرير الآراء المتطرفة، أولهما الذهنية العقدية الضيقة التى تفضل أن تكون على دين عن أن تكون على صواب، والثانى هو البرهان الدامغ والقوة القاهرة للفكرة المفتاحية فى التوحيد، وقد تطرقنا إليهما آنفًا، وفى تجلى هذه الفكرة فى ظل 'الوجه الربانى' الأحادى بشكل يزيد عن اللزوم، أو هى تستفيد على الأقل من معقولية مقبولة، سواء أكانت شكلية أم ضمنية، وسواء أكانت مندوبة فى ناحية مخصوصة أم كانت تعبر عن حقائق مُنبتَّة عن معناها الحرفى، وعلى كلٍّ فمن الأفضل تناولها على أنها رموز إلا لو كانت ظاهرة بشكل بين وألا ننظر إليها خارج الفكرة التى تحدُّها مباشرة أو بلا مباشرة، وهى قادرة على انتحال عذر لها حتى وإن لم تستطع تبريرها فى غالب الأحوال، تلك هى الفكرة المفتاحية التى تعكس المطلق على 'مايا' الإنسانية والتى هى كل شىء فى الفضاء الدينى.

من الممكن أن يتقرب الإنسان إلى المطلق عن طريقين[٤٢]، الأول منهما تفكره فى الله جل جلاله بما هو، والثانى تفكره فى 'الربِّ الذِى أَصْبَحَ إِنْسَانِيًّا'. وهذا هو الفارق الذى يميز بين الديانات الإبراهيمية والموسوية والإسلامية والأفلاطونية والفيدانتية من ناحية، والمسيحية والرامية والكريشنوية والأميدية وحتى البوذية من جانب معين من ناحية أخرى.

وثانى الطريقين وهو طريق 'الكلمة Logos' الذى يشاكل زورقًا يحملنا إلى الشاطئ الآخر، وتتدانى الأرض البعيدة حسب شكل الزورق، فقد أصبح الرب إنسانيًّا لأننا من بنى الإنسان، ويمد إلينا يده بتجليه على شكلنا، وهذا يعنى فى المقام الأول أن الإنسان لا يستطيع النجاة والخلاص إلا بعونه تقدس وتعالى، وفى المقام الثانى أن 'صورة الله' جل وعلا بما هو تنبو عن أبصارنا فى ميثولوجيا الطريق الضيق 'إِنَّ الربَّ قد صار إِنْسَانِيًّا'.

ذلك فى حين أن الطريق الأول يقوم على فكرة أن الإنسان قادر على الوصول إلى الله سبحانه، وسواء أكان واقعًا فى الخطيئة أم

٤٢ حتى لو كان هو 'المطلق النسبى' بموجب أن المراتب الربانية كافة مطلقة قياسًا إلى نسبية الإنسان، اللهم باستثناء العقل الفطرى الملهَم القادر على التعالى على كل النسبيات، وسواء أكان ذلك بشكل نافذ متحقق أم بشكل تجريد احتمالى، وإلا لما تمكنا من إدراك فكرة المطلق.

لم يكن، فإنه جل شأنه وبما هو هو الذى ينجِّى ويخلِّص، ولكن ذلك الإيمان لا بدَّ وأن يكون متكاملا، ولا بدَّ أن يشتمل على كل ما فينا من فكر وإرادة وفاعلية ومشاعر، وهذه هى مقاصد الشريعة فى الجماعة والفرد[٤٣]، والإنسان ينجو ويخلُص باتساقه مع طبيعته الربانية، فالشريعة هى كياننا بشكل جوهرى وأولانى.

***

ومن طبيعة الأمور أن أيًّا من الطريقين لا يستطيع أن يدحض صدق الآخر تمامًا، ولا بدَّ لطريق 'الكلمة' من أن يجد موضعًا ثانويًّا ولو بطريق الرمز فى إطار 'الرب بما هو'، والشيعية بما تضفيه من صفات شبه ربوبية على علىٍّ وفاطمة رضى الله عنهما ومن تبعهما من الأئمة تعكس المنظور المسيحى فى الإسلام، وتبدو الأميدية كما لو كانت تعكس المبدأ الأصولى ذاته فى البوذية، فى يقينها برحمة بوذا أميدا الربانى[٤٤]، وقد احتوت الهندوسية أيضًا على المنظورين كما يمكن أن نتوقع، فهما يتجاوران فى مذهبى الكريشنوية والفيدانتية.

ولكن لا يكفى طرح الأمثلة المتطرفة مثل الشيعية والأميدية، ذلك

٤٣ ونجد من وجهة نظر الشريعة أن كل ما يتسق مع الفضيلة لا يقتصر على مصالح الإنسان وجيرانه الروحية وربما المادية أيضا، حيث إن المصلحة الروحية غير مشروطة فى حين أن المصلحة المادية مشروطة، ولكنه يخدم أيضا توازن المجتمع، فى حين أن منظور طبيعة الأمور البسيطة التى تتسق مع الفضيلة عادلة بطبيعتها ولا تتقيد باحتياجات الجماعة، وهى بالتالى تخدم غرضا روحيًّا مخصوصا وبشرط ألا يتمخض عنها ضرر لأحد.

٤٤ لا بد من نفى إمكانية أثر المسيحية تماما على البوذية، فهى مسألة مثالات روحية وليس لها ظاهر تاريخى.

لأن مسألة التعرف على منظور أجنبى لا تقتصر على تبلوراته المخصوصة فحسب ولكنها تشتمل على عمومية الدين قبل أى شىء آخر، فثقافة 'الكلمة' موجودة فى الإسلام بشكل مخفف محايد فى تعبير 'بركة رسول الله'، كما أن الثقافة ذاتها قائمة فى البوذية على شكل يقرب من التقديس، وتعد صورة بوذا أفضل رمز معروف لها.

ومن الواضح أن التردد العكسى وارد الحدوث أيضًا، ويتجلى بشكل تناقضى فى واقعة أن الأديان التى تنتمى إلى مبدإ الكلمة صارت جسدا تنظر إلى 'الرسول الكلمة' كما لو كان 'الله بما هو'، وهم أيضًا يقصدون تحقيق ما هو إنسانى وتكاملى وأولانى بالرجوع إلى الشريعة، ولكنهم ينطلقون من فكرة أن 'الكلمة صارت جسدا' وفكرة عجز الإنسان الموسوم بالخطيئة أصوليًا دون أن يتخلوا عن مظهرهم العام المميز لهم.

ومبدأ العلاقة المزدوجة بين نمطين من الأديان مركز أحدهما هو الله تعالى بما هو ومركز الآخر هو 'الرب الذى صار إنسانيًا'، تثير مواجهة ليس بين الرب والإنسان فحسب، بل بين الرجل والمرأة أيضًا، أو بين الحاكم والمحكوم، أو فى كل الازدواجيات التكاملية من هذا النوع، وإذا كنا قد بيّنا فى معرض حديثنا عن الأديان أن هناك طريقًا مباشرًا إلى الله تقدس وتعالى، وآخر غير مباشر فإننا نستطيع قول الشىء نفسه عن المواقف الإنسانية الصرْفة، فلا يمكن

أن تخضع المرأة للرجل ما لم تكن صديقته على مستوى آخر، وهو مستوى إنسانيتهما المشتركة، ويصح الأمر نفسه على مبدإ أولى فى الحكم، وهو أن الحاكم لا بدَّ أن يحكم شعبه فى حين يحافظ على علاقته به كرجل برجل، كما بينت سير عظماء الحكام فى الماضى.

وشخصية الرسول عليه الصلاة والسلام تبدو مستغلقة فى وجه الغربيين نتيجة العوامل التالية، فلغته تبدو للوهلة الأولى غريبة كما لو كانت لغة 'رجل عادى'، أو حتى لغة 'رجل دنيا'، كما أنها 'منفصلة' بعض الشيء عما جرت به اللغة الدينية فى زمنه، ثم إن هناك تعقيدًا معينًا أقرب إلى العرضية فى حياته الخاصة ألا وهو الدعوى الشرعية التى وضعته فوق المسيح، حتى تمنع الصبوة عن الدين، وسوف تكون نتيجتها نسيان أو عدم فهم شخصية عيسى عليه السلام، وارتياد هذا الطريق ممكن فحسب بدورة ميتافيزيقية تتناول الظاهرة من باطنها بحيث تنتقل من التركيب إلى التحليل، أو من الجوهر إلى الشكل، أو من الجوهرى إلى العرضى، وقد تناولنا هذا الأمر فى مناسبات أخرى، ولكنا سنقتصر هنا على الملاحظات التالية التى سوف تبدو لأول وهلة كمصادرة على المطلوب، ولكن هذا أمر قليل الأهمية، إذ إن النتائج الروحية والدينية والثقافية والتاريخية جميعًا تثبت شرعية الرسالة المحمدية وكفاءتها وعظمتها، ففى حين مر المسيح عليه السلام فى أحوال الإنسان على مضض فيما بدا، كان الرسول عليه الصلاة والسلام يقف صامدًا على أرض أحوال

الإنسان، ولذلك قَبِلَ وحقّق كمال كل ما هو إنسانى ومحايد، وقد انفصل عمدًا عن المراتب الربانية، فالغاية الربانية للإسلام تشاء أن يكون الرسول 'إنسانًا كاملا ولا شيء غير الإنسان'، ويعد ذلك فى نظر المسيحيين من بواعث التهوين من قداسته، لقد كان لدى الرسول عليه الصلاة والسلام حاسة اجتماعية ولكن المسيح عليه السلام لم يكن يعد فى الإنسان إلا بما هو مثال، حتى إن القديس بولس بدا كما لو كان يريد أن يجعل من الزواج نوعًا من العقوبة رغم وعيه بمنافعه، كى ينتقم من الرجل الذى لم يختر حياة العزوبة تمثلا بالمسيح عليه السلام، وبالرغم من قدسية الزواج[٤٥] التى تدعو الروح القدس إلى المشاركة فيه، وليكن فى ذلك ما يكون، فإن الصيغ العقدية والشروط الأخلاقية يتصفان بدرجة من الخشونة إذا جاز التعبير، فالدين لا يُبنى بالاختلافات الصغيرة.

وأيًّا كانت غرابة ما سنصرح به فيما يلى، مع اعتبار أنه لا معنى لهذا الأمر فى حالة السيد المسيح عليه السلام، فإن محمدًا صلى الله عليه وسلم هو رسول 'المعقولية'، وهى ليست معقولية جدلية متدنية، بالطبع ولكنها معقولية منسوجة من عناصر الواقع النفسية والاجتماعية، ولذلك كانت مُعينًا للمسلم على طريق الصعود، وكان يبالغ أحيانًا فى 'الزهد والتبتل' مثل نُسَّاك المسيحية، وكانت هذه الأمثلة غير النمطية هى التى يرجع إليها الزهد الجوانى كما ذكرنا

٤٥ والتى لا تربو فى هذه الحالة عن قضاء المصلحة.

سابقًا، وهو غير نمطى لأن تلك الأمثلة غريبة على مبدإ الوسطية والاعتدال فى عموم الدين الإسلامى، إن لم تكن مناقضة له.

ويقول المتصوفة إن الرسول صلى الله عليه وسلم كان عارفًا بتركيب الاحتمالات الروحية كافة، فى حين أن من سبقه من الرسل كان ممثلا لاحتمال روحى أو آخر، أو على الأقل يؤكد أهمية احتمال واحد، وفى حين كانت رسالة 'البطون' و'الجوهرية' العيسوية رسالة أحادية و'توقيفية' وهى نقيضة لعقيدة 'الشعائر الناموسية الظاهرية'، فإن طبيعة التركيب والتوازن فى الرسالة المحمدية قد رسمت صورة 'غير دقيقة' للرسول عليه الصلاة والسلام، ذلك على الأقل من منظور خارجى ودون المفاتيح اللازمة لذلك، إلا أن تلك الصورة ذاتها مفهومة تمامًا عند المسلمين، فهم يفهمونه على أساس أنه تجسيد ملموس لكل شمائل العظمة والحكمة والجمال، وليس على أساس تجريدى وبتتبع الأحداث كافة كبيرها وصغيرها فى حياته عليه الصلاة والسلام. ويمكن القول بمعنى ما أن المنظور الإسلامى فيما يتصل برسوله وحياته الروحية يطَّرد من التحليل إلى التركيب، فى حين أن المنظور المسيحى يطَّرد من التركيب إلى التحليل حيال الأمرين.

وليست الحقيقة الرمزية حرفية على الدوام، إلا أن الحقيقة الحرفية هى دائمًا رمزية، ولا يصح أن تفهم الآيات والأحاديث الإسلامية المختلفة التى تتعلق بالمسيح والسيدة العذراء فهمًا حرفيًا وهو أمر لا

ينفى النوايا والرمزية التى عبَّرت بها تلك الآيات والأحاديث، ولكن حين يقول الإسلام بأن احتمال النجاة خارج سلطة المسيح عليه السلام أمر ممكن، وأنه ليس إلا تجلٍّ بين تجليات أخرى، فهو حينئذ يقول الحقيقة بشكل حرفى أوعلى الأقل فى ذلك الجانب[٤٦]، فعيسى عليه السلام هو 'الباب' وهو 'الطريق' حقًّا، ولكن 'الباب والطريق' لا يقتصران على عيسى عليه السلام، فالكلمة هى الله جل وعلا، ولكن الله ليس الكلمة فحسب، والمسألة بكاملها معلقة بقبول هذا المبدإ والنتائج المترتبة عليه.

وإذا تناولنا هذه النقطة من منظور مختلف تمامًا فلن نجد دينًا لا يتضمن عناصر فى ممارسته شبيهة بما عرف فى بوذية الزن بكلمة كوان koan، وهى صيغة أو معادلة ملغزة مقصدها كسر قوقعة العقل الجدلى، لا من أسفلها بل من أعلاها بالطبع، والدين فى مجمله ما هو إلا 'لغز ربانى' يذهب الناس فى تفسيره مذاهب شتى، إلا أن البراهين شبه الوجودية الدامغة فى رسالته تعوضه مقدمًا، وقد يصطدم الشكاك أو المتعالم بمتناقضات حتمية، ولكن يظل فى الدين دائمًا عنصر أساسى لا يسمح لهما بالأعذار، إلا أن ذلك كافٍ تمامًا لتفسير تناقض الرمزية الدينية ظاهريًّا.

***

ونعتقد أننا يمكن أن نغير الموضوع فى إطار هذا الباب نفسه بعد

٤٦ ولكن ليس فيما يتعلق بالصيغة الفريدة «الكلمة صارت جسدا» بالرغم من أن القرآن قال عن المسيح أنه 'روح الله' وأنه مولود لعذراء مطهرة مصطفاة على نساء العالمين.

ما سلف من الاعتبارات التى تتعلق بمسألة النمطية الدينية، كما تتعلق فى نهاية المطاف بظاهرة الخطاب المتعصب عمومًا، كى نقارب من مسألة مرتبطة بها هى العلاقة الخاصة بين الغرب المسيحى والشرق الإسلامى، ونقول 'نقارب' فحسب، إذ إن معالجة هذا الأمر لا تعنى تناوله فى العمق، وعلينا أولا أن نذكر الظاهرة التالية، فكثيرًا ما يحدث أن يلوم الغربيون الذين تقاربوا مع الإسلام غيرهم من الغربيين على تحيزاتهم ضد الإسلام التى لا تسوغها أعذار، بدلا من أن يتدارسوه بفهم وبحب، ونرى أن ذلك عبث يجافى العدل تمامًا، فبغض النظر عن كل التحيزات المحتملة، التى لا ينفرد الغربيون بها، فالحق أن الإسلام يرفض العقيدة المسيحية من بعض جوانبها ويضع القرآن محل الإنجيل، والرسول محل المسيح، كما يرى ضرورة أن ينضم المسيحيون إلى الإسلام، وهذه الآراء تجعل من الإسلام أمرًا مكروهًا لا يُقبل عند المسيحيين، إلا أن الأمر المهم من وجهة نظر الحق الكلى أن نعلم أن قيمة الأطروحة الإسلامية المناهضة للمسيحية لا تعدو قيمة رمزية برانية، و'استراتيجية' ذات نوايا روحية إيجابية لا علاقة لها بظاهرة التاريخ، وتنطبق الظاهرة ذاتها مع التعديلات اللازمة على الأطروحات المسيحية التى تسعى إلى النيل من الأديان الأخرى، وهكذا دواليك، ولا شك فى أن الله جل وعلا قد شاء أن تتعايش عوالم دينية مختلفة على الكوكب نفسه، ولا يأبه إن لم يتحسب أى دين منها لوجود الأديان الأخرى،

والحق أن 'المنطق الوجودى' هو الذى يجعل كل فرد يعتقد أنه 'أنا' على المستوى الفردى، فإذا شاء الله تعالى أن توجد أديان متنوعة، فلا معنى فى أن يتحول أى دين منها إلى آخر، ولا بدَّ لكل منها من حدود واضحة.

وليس للمسلم المتوسط إلا دينٌ واحدٌ يحيط به ويتخلله، حتى إنه لا يستطيع الفكاك منه إلا بالكفر، وتثير تلك البديهية دهشة عميقة، إلا أن وظيفتها تتضح على الفور عندما نضيف أن المسيحى المتوسط يبدو وقد اعتنق ثلاثة أديان فى الوقت نفسه، أولها المسيحية ثم 'الحياة المدنية' ثم 'الوطن' أو 'الأمة' أو 'المجتمع' أو أية أيديولوجية سياسية أخرى حسب تقلبات الأمزجة أو أحوال المحيط الذى يعيش فيه، وهكذا وُضع الدين فى ركن منزوٍ، وتقطعت السبل بردود الفعل الإنسانية[٤٧]، وقد كان الميل العارم إلى 'الجديد' واحدًا من أسباب تلك الظاهرة وهى أمر اشتهر عن اليونانيين بدءًا بما عرف بالعصر الكلاسيكى، ولم يكن الأمر أهون من ذلك عند الكلتيين والألمان حيث تفاقمت الميول نحو التغير إلى الجديد، ومن ثم نحو الكنود، أو حتى نحو المغامرات الشيطانية، وهو ميل خفف منه ما يزيد على ألف عام من المسيحية، ومن قبيل التناقضات أن أحد أسباب ذلك التفكك التراثى يكمن فى الدين ذاته، وهو سبب غير مباشر بلا

٤٧ التحق الشرق أخيرا بالغرب فى هذا الشأن، وأحيانا ما يجرى ذلك بحماس تلامذة السحرة، وأما فيما يتصل بالانحطاط العام للإنسانية فقد تنبأت به كل الملل، وسوف يكون من قبيل التناقض أن ننكر وجود ذلك الانحطاط فى الشرق باسم التراثية الزائفة.

شك، ولكنه التحم على المدى الطويل بالسبب المذكور آنفًا، وهو حقيقة أن المذهب والوسائل المسيحية تجاوز الإمكانات النفسية لغالبية الناس، وتؤدى إلى انشقاقات علمانية بين الدين الذى ينحو إلى جمع الناس فى جيتو مقدس و'الدنيا' بإغراءاتها التى لا يستطيع الغربى أن يقاومها، سواء أكانت فلسفية أم علمية أم فنية أم غير ذلك من المغامرات التى تؤدى إلى الانفصال عن الدين باطراد، ومن ثم الانقلاب عليه فى نهاية الأمر.

وسوف يقال إن الإسلام دين عقيم يطحن كل المبادرات الإبداعية، وربما كان كذلك ولكنه يفعل ذلك عمدًا ولسبب وجيه، وهو أنه استطاع أن يقوم بنفسه فى عالم إنجيلى لمدة قاربت ألفًا ونصف الألف من السنين، وغرب بروميثى 'مسلح بالتمدين' بشكل خطِرٍ، ولا شك أن الإسلام لم يستطع الإفلات من موجة الانحطاط التى غمرت الشرق كله باستثناءات بسيطة، وهو انحطاط سلبى على سبيل التعبير لم يمر به الغرب الذى انشغل باندفاعه نحو الفعل والاختراع، إلا أن الإسلام حمى الشرق لقرون عدة من الفيروس الحداثى، وأخَّر انتشاره بشكل ملموس، بل حوصله بطريقة وقائية[٤٨]، أما الغرب فقد استطاع أن يستبقى صفات إنسانية فى هيكل انحرافه،

٤٨ وهى ظاهرة لا بد أن نشير إليها هنا حتى لا يتمخض عنها اضطرابات كارثية ألا وهى التراثية الزائفة التى تجعل من الإسلام حاملا لراية اعوجاج ما بعد الحداثة، بحقن الشكلانية الدينية بالأفكار والميول التى تنفى الملة والعقلية الإسلامية، وقد تحققت عمليات مشاكلة لذلك الزيف فى عوالم تراثية أخرى.

رغم أنها مستقلة عنه فى الوقت ذاته، وتلك الصفات قد تدهورت فى الشرق نتيجة الاجتياح الغربى، ولم يتفشَّ ذلك فى كل أين بل فى معظم القطاعات فحسب، لدرجة أن بعض الأحكام الغربية قد استفادت من الظروف المخففة وهى أن شعور المستعمرين بالامتياز لم يكن دومًا بلا مسوغ[٤٩]، كما يجب أن يعتقد المدافعون عن الشرق فى حماسهم التجريدى.

ولا شك أن استخدام الذكاء الشيطانى الذى ركب الحق ثم انقلب على الإنسان فى النهاية لهو أسوأ من مجرد تحلل أخلاقى، ولكن السهولة المدهشة التى يجعل بها الشرق المتدهور قضية عامة من 'الحداثة' بمجرد إمكان ذلك تثبت أن بين الطرفين تكاملاً مقدرًا، وأن التمادى فى التحلل الأخلاقى ليس بريئًا من المنظور الروحى، وبالتالى من منظور الحق بدرجة أكثر مما كان المرء يُصَدِّقُ لدى النظرة الأولى، أو مما كان يجب أن يُصَدِّقَ حبًّا فى التراث[٥٠]، ثم إن الالتزام بشكل فعلى بملة أو تراث ما ليس إلا الالتزام بها على أساس من التمييز بين أحوال الوجود، وليس على نمط قاعدة روتينية واحدة ببساطة، والافتقاد إلى التمييز الذى يتبدى فى الصبوة عن دين أو

٤٩ يعترف الحداثيون فى الشرق بذلك الأمر ولكنهم يعزونه إلى التراث، ثم إن لهم مصلحة فى الاعتراف بذلك بفضل حداثتهم، وهم يستغرقون فيه حتى إنهم يلومون الاستعمار العسكرى على السماح بقيام مؤسسات تراثية.

٥٠ بالرغم من أن المرء يستطيع أن يلوم الغرب على نشر خطاياه فى العالم أجمع فلا بد أن يوجد من يقبلها حتى تنتشر، وعلم اللاهوت لم يلم آدم أبدا حتى وإن حرضته حواء.

تراث أو ملة بمجرد أن تسمح الظروف السياسية بذلك أو تشجع عليه أو حتى قبول تلك الصبوة بلا احتجاج يعنى نفى اتصاف القابل لها بالتدين، ولا تشهد بحال على عقلية تستحق الذكر ولا الإعجاب بلا تحفظ.

والحق أن واحدًا من أعظم الاكتشافات المخيبة للأمل فى قرننا العشرين هو واقعة أن متوسطى الإيمان فى أى مكان فى العالم لم يعودوا مؤمنين، وأنهم لا يحتكمون فعلا على معقولية تتسق مع ملّتهم أيًّا كانت، وأنهم قد يصدقون أى شىء يُقال لهم، لقد أوغلت الإنسانية فى الكالى يوجا 'العصر الحديدى'، وقد انزوى معظم الخلق فيما تحت دينهم إذا بقى لهم دين، وبلغوا حد العجز عن تمثيل دينهم بوعى وحزم، ويصبح من قبيل الغفلة أن نعتقد أنهم يمثلون ملة أو دينًا أو عالمًا تراثيًّا من أى نوع كان، أى إنهم من نسيج هذه الدنيا، وهم على ما هى عليه، أما عن مسألة ما إذا كان الشرق المعتاد فى أيامنا ما فتئ تراثيًّا، فالجواب لا هو نعم ولا هو لا، ولا يمكن أن يجيب من على علم بأيها بسهولة، ولكن لا مناص من أن تقل كفاءة الجواب لو كان 'لا' ببساطة نظرًا لتعقُّد المسألة، وليس ذلك مما يتعلق بالنمطية الدينية التى طرحناها سابقًا، بل لأن الشر قد يأتى من التخمة كما قد يأتى من الجوع، وتلبيس الشر بالخير قائم على كليهما[٥١]، وتؤثر

٥١ ينتج التلبيس عن خطيئة الكبر، وتلبيس الخير هو أن يقصره المرء على نفسه، كى يخضعه لغاية مناقضة لغايته، وهكذا تخربه بنيات منحطة، وصحبة الكبر والنفاق لن تنتج سوى التلبيس.

الملامح الشكلية لملَّة ما على وجود انحراف مخصوص رغم أنه غير مباشر، وهذا أمر ملحوظ فى الانحطاط الشرقى كما هو قائم فى الانحراف الغربى.

وتعجز كلمة 'المادية' عن تفسير ما يؤصل لذلك الانحراف الذى حدث فى سياقه ثلاثة أمثلة من سوء استخدام الذكاء فلسفيًّا وفنيًّا وعلميًّا، وقد بدأت مع اللوسيفيرية التى دشنت الكلاسيكية اليونانية، ثم إنها 'تطبعت' بألفية من السنين فى المسيحية، وتأسست نهائيًّا فى النهضة كى يولد العالم الحديث، ثم إنه كفَّ عن أن يكون غربيًّا على نحو فريد مع اطراد حداثته، وليس ذلك خطأ الغربيين وحدهم.

وقد اتضح فى العالم كله فارق بين الروحانيين والدنيويين، أو هو بين التراثيين واللاتراثيين، أو هو بين التابعين Orthodox وبين الهراطقة، ولكن ليس فيهم من يُقبَل على عِلاَّته فى الشرق والغرب على السواء، والغرب لا محالة بحاجة إلى الشرق التراثى والشرق التراثى لا محالة بحاجة إلى الغرب الذى تعلم على يديه.

توحى كلمة 'جوانية esoterism' بفكرة تكامل 'نصف' مع نصفه الآخر، وهو 'البرانية exoterism' فى هذا المقام، أو هما توحيان معا بتكامل الروح والكلمة، وقد أوجد تجلى الحق فى الوحى فضاءً شكليًّا ومذهبًا لاهوتيًّا لا بدَّ وأن يرافقه أيضًا فضاءٌ لاشكلى وحقائق وجودية ميتافيزيقية، ليست حقائق قانونية ملزمة كالشريعة، ولكنها الحقائق التى تنبثق من طبيعة الأشياء، والوعى بها فرض كفاية حيث إن 'قليلا من الآخرين' يفقهون طرفًا من تلك الطبيعة.

والحق أن تلك الحقيقة الثانية مستقلة عن الأولى، وليست إذن فى واقع الأمر نصفًا مكملا لشىء، ولكنها كذلك بشكل ظاهرى يبدو 'عرضيًا' فحسب، وهذا يعنى أن كلمة 'جوانية' لا تعنى الحق الجامع بقدر ما تعنى 'اللون' الذى يصطبغ به التعبير عنه فى نظام حق جزئى، ولكنه يحتوى أيضًا على الحق الجامع الذى لا لون له، وليس هذا التمايز مجرد رفاهة نظرية، إذ تترتب عليه نتائج بالغة الأهمية.

والجوانية إذن هى الميتافيزيقا بما هى التى لا بدَّ وأن يرافقها طريق مناسب للتحقق، ولكن جوانية دين بعينه أو بالحرى جوانية برانية بعينها تميل إلى التأقلم مع هذا الدين بعينه، وتدلف بالتالى فى سبل معوجة غريبة عن طبيعة الدين، وتستغرق فى متاهات اللاهوت والنفس والشريعة، فى حين تحافظ فى مركز سرها على أصالة

طبيعته ومطلقيتها، وإلا ما كانت هي ما هي[٥٢].

***

وتشوب الأوبايات كل متون أديان التوحيد، وهى بطبيعتها تخصيصية وقصرية، وتؤثر غالبًا فى التأويل، وليست هذه هى الحال السوية، فإن الصيغ الأصولية أو الرموز الأصولية للدين لا يشوبها قصر ولا تخصيص بأى طريق كان.

وقد كانت الصيغة التى وضعها آباء الكنيسة جوهرة حقيقية، لقد صار الرب إنسانيًا حتى يمكن للإنسان أن يصبح ربانيًا، وهى وحى خالص بكل المعايير التى ترفع مقامها إلى قداسة المتون، وهو أمر قد يبدو غريبًا، ولكنها احتمال 'فاراقليطى' تكررت منه أمثلة وإن كانت نادرة فى العالم التراثى بأكمله، ومقولة الحلاج 'أنا الحق' حالة من هذا النوع، وهى المكافئ الصوفى للمقولة الفيدية «آهام براهماسمى Aham Brahmasmi» بمعنى «إننى براهما أى الحق»، وقد أكد الحلاج نفسه على إمكان هذه الاحتمالية من الإلهام بعد اكتمال نزول القرآن، وهو أمر لم يغفره له الصوفيون الآخرون فى زمنه على الأقل.

وشهادة التوحيد الإسلامية تشاكل ماندالا تاى جى تو، فعلى سبيل التشبيه يقول الرسول عليه الصلاة والسلام «تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُم به لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِى أَبَدًا كِتَابَ الله وَسُنَّتِى»، ويعبر ذلك

٥٢ يتجلى ذلك الحفظ على شكل تمسك حرفى بالعبادات، وربما فى المغالاة بفرض عقائد تنتمى إلى عموم الدين وتميل إلى مذهب من مذاهبه الصورية، ويميل بالتالى إلى القصر والتحريم.

عن أسس الميتافيزيقا بشكل لا يحتوى على أية تحديدات إيمانية، فنستطيع القول بالمعنى الهندوسى أنها تكافئ الأوبانيشاد والمانترا معًا، ويصدق الأمر نفسه على الشهادة الثانية برسالة الرسول عليه الصلاة والسلام، وهى بالتالى تستدعى سر فيض الباطن، وتصل هذا السر بسر التعالى الذى أقرته الشهادة الأولى بشكل تلقائى، إذ إنها ذاتها تحتوى على معنى 'فيضى'[٥٣].

ولا يقتصر الأمر على صيغ التعبير، فهناك أيضًا تجليات ربانية تشرق على الإنسان، ونجد أن المسيح عليه السلام رمز كلى من وجهة نظر التطبيق الجوانى يمثل 'الكلمة' ذاتها، ثم إنه يمثل وعى العقل المُلهَم، وكلاهما ينير العقل ويحرر الإرادة، ومريم العذراء عليها السلام تمثل النفس فى حال لطف القداسة، أو هى اللطف بذاته، وليس هناك تجلٍّ ربانى إلا وكان مقدرًا فى بنية الكائن الإنسانى الذى خُلق على صورة الرب، وغاية الجوانية تحقيق صورة الرب فى الإنسان، وقد تحدث 'مايستر إيكهارت' عن نُسُكٍ باطنة ورموز مناسبة يمكن أن تعمل كدعامات للوعى العرفانى، وقال إنها ليست بأقل أثرًا من المناسك الشرعية بمعنى الكلمة الصحيح.

وهكذا لزم التمييز بين جوانية قامت بجُلِّها على لاهوتية بعينها،

٥٣ إننا نفسر كلمات 'فيضى immanent' و'فيض الباطن immanence' و'فيضية immanentism' حسب معناها الإيتيمولوجى من كلمة immanens بمعنى السكن فى الداخل، وقد جانب التفسير الفلسفى الحديث الصواب بدءًا من اسبينوزا فليس فيض الباطن هوية ولا هو نفيًا للتعالى، وليس بطبيعة الحال معرفيّة ذاتية epistemological subjectivism.

وتواصلت مع التوقعات التى تقدمها المصادر التراثية واقعًا، وجوانية أخرى نبعت من العناصر الإشكالية فى الدين كما نبعت من الطبيعة البسيطة للأشياء ويمكن أن يجتمعا معًا، وغالبًا ما يجتمعان فى الواقع، وحتى نكون أكثر وضوحًا فالجوانية المسيحية قد نشأت واقعيًا عند كليمنت السكندرى، وأوريجن، وديونيسوس الأريوباجى، ومايستر إيكهارت، ناهيك عن بويهم Boehme ومدرسته[٥٤]، ولكنها شرعيًا قبل كل شىء الحقائق الكلية وما يناظرها من سلوك ينبع من المذهب والمناسك والأساس 'الظاهرى phenomenological' للمسيحية.

أما فيما يتصل بالهرمسية أو الإدريسية، التى تؤدى دورًا مهما فى جوانيات أديان التوحيد السامية فلا يصح أن يسمح لنا احترام بعض الكتاب ولا 'المنجزات الواقعية' بنسيان أن العلوم الهرمسية لا بدَّ من تناولها حسب قواعد صارمة، وقد أكد الغزالى وغيره من حكماء المسلمين هذا الأمر، ولكن الالتزام بذلك المبدإ لم يكن ممكنًا فى مناخ من الحمية الدينية والزهد، ويمكن أن نصادف كثيرًا من حالات سوء التفسير، تظهر حتى عند ابن عربى وفى كتاب 'ظوهار' القبالى، التى لا بدَّ أنها ناتجة عن بهاكتية فاضت على جنانا، أى حبٌّ فاض على العقل، ونجد فى ذلك النطاق ثلاث صيغ أو

٥٤ ناهيك أيضا عن جوانية ذات أصول قبل مسيحية مثل الهرمسية وطوائف الحرف، وطوائف الفرسان، وتبدو أصولها غير مؤكدة.

مراتب متميزة، أولاها التأويل الذى ينبع متناسقًا من رمزية معينة، وثانيتها تأويل يفرض على المعنى الحرفى رمزية غريبة لا يمكن أن يعنيها، وثالثتها تفسير يناقض المعنى بموجب فكرة أن كل كلمة من كلمات الله عز وجل حتى ولو كانت سلبية الدلالة تتسع لتأولات إيجابية، وهو اعتقاد شائع لا بين العلماء فحسب، بل وبين كثير من الجوانيين كذلك، وهو أمر يعنى سوء استخدام بالغا للمبادئ، ونوعا من التحريف التدينى.

***

ولكن لنعد إلى موضوعنا، فلا شك أن الأدفايتا فيدانتا جوانية جوهرية وكافية بما هى، ولكنها ليست مكملا جوانيًا، أى ليست جوانية قائمة فى منظومة دينية ذات طبيعة انفعالية، وليس هذا للقول بأن موقفها فى تدابير الوسائل الروحية فى الهندوسية هو موقف انفصالى تمامًا فيجاورها واقعيًا الفيدانتا البهاكتية عند رامانوجا، وهى تناظر التنسكية الدينية، بمعنى أنها قائمة على مفهوم الوجه الأقنومى، وهى بالتالى ثنوية شأنها شأن الروحانيات السامية فى تجلياتها العامة، ولكن الفيدانتيين هم أول من أقرَّ بأن البهاكتية تناظر درجة الحقيقة الواحدة، وهى إذن ضرورة جوهرية وهى مشروعة للسبب ذاته.

إن الجوانية الكلية الصحيحة على النمط الأدفايتى قد عاشت دائمًا وبالضرورة فى مناخ التوحيد السامى، وتدعم هذه الدعوى المقولات التالية، أولا لو كان يوجد فى كل مناخ دينى جوانية كهذه

فذلك لسبب بسيط هو أن طبائع الناس تطلبها فى كل أين، أى ذوى الحدة فى الذكاء والقدرة على التميز والتأمل والحاسة المتناسبة مع الميتافيزيقا البحتة، ويسلكون بالتالى الطريق المناظر لطبيعتهم، وثانيًا إذا لم تتوفر وثائق مكتوبة تبرهن على الوجود التراثى لذلك العرفان فذلك لأنها شفاهية التداول، إلى جانب استثناءات ربانية ضرورية هى الأخرى بموجب أن العرفان مستقل عن النظام البرانى الذى قد يكون هو ذاته أساس هذا العرفان، وسوف تحتوى منظومته العرفانية بالتالى على جوانب لا تتفق مع منظومة البرانية.

وليس مما يثير الدهشة إذن أن يكون العرفان هو 'العدو الأول' للاهوت أو الفقه، وذلك نظرًا لانفتاحه على العقل المُلهَم، ويبدو من الظاهر أنه يجعل لكلمات الوحى معانى سطحية، وهو يساوى من الناحية الفقهية 'تقديم العقل على النقل'. وهذا الاضطراب البعيد عن الحياد بين العقلانية والعقل المُلهَم أمر نمطى شائع، وما زالت مقولة أفلاطون التوقعية لها ما يبررها فى ذلك الانفعال الدينى الذى كان له نتائج خطيرة مُقدرة حيث إنه «لا بد أن تأتى العثرات»، يقول أفلاطون «لا بدَّ من إعمال كل قوى العقل لنقض من يحاول أن يتمسك بيقين من شأنه تدمير المعرفة» Sophist, 249.

والعقليات التوكلية تدفع بأن العقل البحت يستهدف وينتج 'تكهنات' و'أطروحات' وأشياء 'طبيعية تماما'، ويخلطون معناه بجدلياتِ أحط فلسفة شهدها الإنسان منذ عرف العقل، فى حين أنهم يرون أن

الدين فحسب يقدم 'الحياة الطبيعية' وما 'فوق الطبيعية'. وهذه بداية كاملة للدفع بأن الحياة وما فوق الطبيعى لا يتأتيان إلا خارج إطار الذكاء، وهو ما يعنى فى نهاية الأمر إنكار أن الإنسان موهوب بالذكاء القادر على تصور المطلقية، بالرغم من أنه فطر على صورة الله تقدس وتعالى.

***

إن العرفان العقلانى الزائف فى زماننا يبدو كما لو كان ركامًا من عداوة اللاهوت للعرفان فى القرون الأولى، ولا يأتى هذا الأثر الانتقامى لقضايا قديمة من الخارج فى عالم جاحد فحسب بل ينتج فى حضن الكنيسة ذاتها، والحق أن هنا غايتين تتلازمان هما كراهة العرفان من جهة، والتعطش إلى التجديد والحاجة إلى التغير من جهة أخرى، وهذه هى الملامح النمطية للابتداع والمغامرة، ومنتهى أثرها هو عقلية الغرب الشيطانية، فقد تكونت تلك العقلية من ربط الغايات الربانية بسوء الطالع وما يمكن وصفه 'بنزعة التجديد innovationism' مع ربط غير مباشر باليهودية والمشيحانية.

وعلى كل حال فليست الميتافيزيقا ولا التمييز ولا التأمل هى ما يفتقر إليه الأوروبيون، ولكنهم يفتقرون إلى الإحساس بالسكون والسكينة، وإلى تصور مبدإ القيومية، أى الوعى 'بالمحرك الذى لا يتحرك'. وتكمن 'دنيوية' الغربيين فى مبادرتهم إلى اختراع الرفاهيات، فالغربى يشعر دائما بأن عليه أن 'يحرق معبوده'، كما تكمن الفكرة ذاتها فى اطراد تغيراتهم الثقافية، فى حين أن 'دنيوية' الشرقيين تكمن فى

المبالغة فى انفعالات البدن والنفس، وهو أمر سيئ بما يكفى عندما نتذكر أن الانفعال يُغَيِّمُ على الذكاء بصرف النظر عن اختلافات المناخات الإثنية التى ينشأ فيها ذلك الانفعال، وأيًّا كانت المواهب الطبيعية لفرد بعينه أو جماعة بعينها فى التعبير الانفعالى.

وربما تثبت مقولة الافتقار إلى الحس بالقيومية أو الافتقار إلى القيم أو الوظائف السكونية أن هناك افتقارًا مكافئًا فى العقلية الميتافيزيقية، ويصدق هذا على غالبية الناس بشكل نسبى بالضرورة، ولكنه لا ينفى بأى شكل كان وجود الميتافيزيقية والتأملية، وسوف يكون من سوء الادعاء أن نستنتج أن الغرب خالى الوفاض من كل ذلك، وعليه أن يتعلم كل شىء من الشرق، وسوف يكون لنخبة الغرب فى ذلك مصلحة كبرى حين تستلهم المذهب الفيدانتى وتتمثل بالفكرة المركزية لـ'مايا الربانية Maya in divinis'، حتى لو لم توجد عند مايستر إيكهارت، وبالتالى عند غيره بطبيعة الحال، ولكن فى النهاية نقول إن التعقل المُلهَم لا تعتمد تمامًا على هذه الفكرة التى أثبتتها التوماوية والفاشنافيت فيدانتا والتى تقول بشكل إجمالى إن الغرب حائز لكل ما هو ضرورى، ولكنه لا يريد أن يسمع شيئًا عن الأمر، وفى ذلك مأساته وملهاته معًا.

قد يدهش المرء وقد يحرج عند تردد رأى أو ظهور سلوك شائع يجافى الذكاء فى الأوساط الدينية، ولنذكر هذا الأمر بلا مواربة، فالسبب غير المباشر لتلك الظاهرة هو أن الدين غايته نجاة أكبر عدد من النفوس وخلاصهم، وليس الحاجة إلى تفسيرات سببية لإرضاء صفوة فكرية، وليس للدين أن يخاطب الذكاء بما هو مباشرة، فرسالة الدين تتوجه أصلا إلى الحدس والعاطفة والمخيلة، ثم تخضع بعد ذلك للإرادة والعقل وبالدرجة التى يتطلبها الحال الإنسانى، وتُعلم الناس حقيقة الحق جل وعلا، وتحدثهم عن خلود النفس ومآل الإنسان، وتقدم للإنسان طريقًا لنجاة نفسه وخلاصها، ولا ترغب أن تكون غير ذاتها ولا تريد أن تقدم شيئًا آخر غير نفسها على الأقل تصريحًا، أما تلميحًا فهى تقدم كل شىء.

ونقول بطريقة أخرى إن الدين يخاطب مبدئيًا بما يمكن أن 'يشحذ' همة الإنسان العادى إلى العمل، ولا مسوغ فيه إلى مخاطبة الذكاء بشكل مباشر، إذ إن الذكاء ليس هو ما يخلق الحميَّة فى الإنسان العادى من الناحية الروحية والأخروية، وهكذا الأمر فى الغالبية من الناس، وهكذا 'يعمل' الدين كما لو استحال على الذكاء إدراك الغاية الروحية منه، ومن هنا يتأتى عدم الثقة به، ويتأتى أيضًا شىء من العداء تجاه 'الفلاسفة' ومن حذا حذوهم من مدعى الذكاء

'الطبيعى'.

وهناك استثناء معيّن للذكاء يُلاحظ على مستوى المتون، ولا يعنى ذلك أن المتون تفتقد الذكاء حاشا لله، ولكنها تلجأ بشكل عرضى لاستخدام مقولات تخاطب الميول الانفعالية أساسًا، فتتجاهل الذكاء نظرًا لقلة نفعه فى تحقيق الغاية من تلك المقولات، وهذا النحو من السلوك الوعظى قائم على مستوى أدنى من مستوى الوحى، ويطَّرد دنوُّه حتى يصل إلى إطلاق العنان للانتهازية الأخلاقية التى لا تتسق بالضرورة مع الحق القراح، لو اقتصرنا من الأمر على أهونه، ويقوم الذكاء فى المتون أولا على الرمزية التى تحتوى على كل ما يمكن أن يحتاجه عقل منفتح، وذلك بفضل الأصل الربانى للمتون أولا وبفضل الاحتياج إلى الدين وضرورته الجوهرية ثانيًا، أى إن الله تقدس وتعالى لا يعطى أقل مما وعد، ولا يَعِد بأكثر مما شاء أن يعطى.

أما عن الميتافيزيقا البحتة فلسنا بحاجة إلى التذكير بأنها موجودة بالضرورة فى العقائد بذاتها فيما يتعلق بكليتها الرمزية، ولا سبيل لها إلى تحقيق كفاءة الخصائص الملموسة للميول الانفعالية على الإنسان العادى حتى لو كان قادرًا على استيعاب قدر منها، فهى موجهة إلى من يتصف ذكاؤهم بالتميز والتأمل والفاعلية، أى القدرة على التمييز على أساس العقل المُلهَم بين المطلق والنسبى، وتمديد ذلك التمييز على المستويات النسبية. والتأمل هو القدرة على الارتباط بالموجود

الأسمى والجوهر الحر، وفاعليته تتمثل فى ميله إلى تجاوز القوة إلى الفعل أى من يخرج من المجرد إلى الملموس ومن الذكاء إلى الإرادة، وليست هذه المنن مفتقدة بالضرورة فى المناخ الدينى البرانى بالطبع، ولكنها رهينة حدودها بموجب أولوية الجانبين الشكلى والتشريعى من الوحى فى المناخ الفقهى وتثبيط إلهام العقل المُلهَم الباطن الذى يسمو على الشكل.

ويتوجه الدين بخطابه إلى القادرين على الإيمان مباشرة بدءًا من الإرادة والمحبة وليس إلى العقل الملهم فحسب، ويتطلب من الناس إيمانًا وحبًّا وعملًا، وهناك حق تناقضى فى المناخ التراثى هو حق التزيُّدِ فى التعبير عن التقَى، ومن الأفضل أن يعلم الباحث بذلك مقدمًا، ورغم أن التراثيين الذين يحبون أن يعتقدوا أن كل ما فى التراث متسامٍ[٥٥] يخرفون أحيانًا نتيجة الخلط بين التعصب المذهبى والسلفية الاتباعية وبين الأصولية الروحية.

وعلى أية حال فلا يكفى القول بأن غالبية الناس ليسوا ميتافيزيقيين بالمعنى الصحيح حتى نفسر 'افتقاد الذكاء' فى المناخ الدينى، وما يؤكد صدق ذلك أن هناك أناسًا ليسوا على شىء من الميتافيزيقا ولا على أثر من 'الروحنة' وقد مَنَّ الله عليهم بموضوعية كاملة، أى بذكاء مميز محايد لا يتخثر، وما على المرء إلا أن يقول إن الغالبية من الناس أدنى بكثير من مجرد ألا يكونوا ميتافيزيقيين، فالحق أن

٥٥ كما قال دوق أورليانز «كل ما هو قومى هو لنا All that is National is ours».

ذكاءهم ضحل كما يثبت تاريخ العالم، وكما تبرهن الدنيويات كافة وبكل أشكالها.

***

ولعل القارئ قد فهم مما تقدم أننا لا ننوى ادعاء أن عالم الإيمان يفتقد الذكاء، فحيث إن الإيمان ظاهرة إنسانية أصولية فهى تطمح إلى ما هو سماوى وخالد، أما الإيمان البسيط الذى نتحدث عنه هنا فليس كالفضائل اللاهوتية ولا كالإبهار الشعائرى[٥٦]، والذى يتوق إليه المرء بموجب إرادته، وليس نتيجة لمفهوم غير متحيز عن طبيعة الأشياء، وهذا الحد من الفهم القائم على العقل المُلهَم لن يسهل عليه تخلل قلوب الأغلبية، بافتراض الطبيعة الانفعالية لمعظم من يحيا فى 'العصر الحديدى'.

وتنحو وجهات النظر الموغلة فى العقدية بلا رفق إلى تقديم الشكل الجزئى على المعنى الكلى، فى سياق اهتمام أخلاقى يبحث عن توسيد ذاته فوق الحق، وهو أمر لا أخلاقى فى ذاته ومن قبيل اللامبالاة بالمبادئ، ويشاكل فهم لون مصباح على أنه النور ذاته بموجب إنارته. ويمكن أن نقول بلا مبالغة إن الموغلين فى العقدية أو الانفعالية أو التحيزات الدينية ينضمون إلى ترسانة الوسائل الثقافية حتى تحل الشكوك الأخلاقية محل المقولات المذهبية، ولا يكفى أن

٥٦ يصبح طريق الروح بلا بنية بدون الإيمان، وما ينتج الشعور بالقدسية هو الإيمان بالمعنى الذى استخدمه بولس الرسولى.

يكون الخطأ الذى يُعزى إلى الخصم زائفًا أو غير ذلك[٥٧]، فلا بّد أن تكون لاأخلاقية واقعيًا، وغايتها لا بدَّ أن تكمن فى مبتدعها، وتتوحد التحيزات الأخلاقية مع التحيزات العقدية، ويترادف الحقيق والزائف مع الأخلاق والأخلاقية، وهو أمر قد يجد مبررًا فى ظروف خاصة ولكن ليس فى كل الأحوال.

وقد قلنا 'يجد مبررًا فى ظروف خاصة' إذ يجدر بالمرء التحوط حتى لا يقع فى وزر التطرف العكسى، وواقعة أن بعض الناس يضفون رأيًا لاهوتيًا دون وجه حق على سبب نفسى، وخاصة حين يتعلق الأمر بالمثالب الأخلاقية، لن تغير من واقعة أن كثيرًا من الفلسفات 'المبنية على الجسد according to the flesh' قد انطلقت فى بدايتها من مثلبة من النوع نفسه ساعدت على نموها أوضاع عرضية، والحق أن الأخطاء ما هى إلا مخطئوها ليس إلا.

***

وربما سمح لنا المقام أن نطرح استطرادًا على سبيل ضرب المثل قد ينبو بنا عن موضوعنا نتيجة طبيعة محتواه التاريخى والعقدى، إلا أنه يشير إليه فى سياق محتواه النفسى، فالمزاعم الخلافية المريرة التى قامت فى القرن الخامس عن طبيعة المسيح عليه السلام هى أمر معروف. أما عند الكنيسة فإن الطبيعتين الإنسانية والربانية قد توحدتا

٥٧ ثم إن المرء لا بد أن يميز بين الأخطاء الشريفة وغير الشريفة، فمديح شخص بموجب خطإ فى التقدير أمر وذم شخص بلا حق أمر آخر، ولكن غالبا ما يعتبرهما الفقهيون واللاهوتيون أمرا واحدا.

فى تجسد «الكلمة التى صارت جسدًا»، وهما أمران منفصلان تمامًا عند نسطوريوس Nestorius حيث قال بأن مريم هى أم عيسى عليها السلام وليست أم الرب، أما أوطيخا Euteches[٥٨] فقد تشبث بأن المسيح ليس له إلا طبيعة ربانية صرفة فحسب، ولم تكن الطبيعة البشرية فيه إلا مظهرًا فقط، وما نريد أن نلفت النظر إليه فى هذا الأمر ليس المذهبين ذاتها بل الطريقة التى أُدِينَ بها كليها فى روما، فقد أدان البابا ليو الأول كلا من نسطوريوس وأوطيخا بالبعد عن التقوى، وكان ذلك فى موعظته رقم XCV1، التى تحدث فيها عن 'شرور الهراطقة'، وعن 'هجمات الذئاب واللصوص' وعن نياتهم فى 'قيادة الناس إلى بوار الجحيم' بعد أن 'اتبعوا أكاذيب الشيطان' إلى آخره، وهذا بمثابة القول بأن الذين لهم رأى لاهوتى غير رأى روما ولو على سبيل التقى والحميّة لا بدَّ وأنهم جاءوا به من عند الشيطان، ولا يمكن إلا أن يكونوا خونة وأشرارًا مثله وأعداءً للرب وللكنيسة. وكل ذلك من قبيل التقى والحمية وليس أكثر ولا أقل من آراء نسطوريوس وأوطيخا، ولكنها بالتأكيد ليست ذكية، إذا

٥٨ كان أوطيخا الأدناوى (Eutyches of Adana (280-456 من رهبان البريسبيتارية، وقد ذاع صيته فى مجمع إفسوس عام ٤٣١ لغلوِّه فى معارضة آراء نسطوريوس الأنطاكى Nestorius of Antioch عن طبيعتى المسيح عليه السلام ووصفها بالزندقة، مما تمخض عنه وصمه هو نفسه بالزندقة بعد عشرين عاما من ذلك التاريخ فى ٤٥١ فى مجمع خلقدونيا.
وعرف عنه الغلو عن القديس كيرلس السكندرى Cyril of Alexandria، رغم اتفاقهما على وحدة الطبيعتين فى المسيح عليه السلام، ثم ذهبا بعد ذلك إلى محو ازدواجيتهما مع التحسب اللفظى حيال حجج التهوين من الجانب الإنسانى فيه عليه السلام.

كان المرء يعنى بالذكاء معنى التلاؤم مع الحقائق.
ويمكن أن نساند كلا من الرأيين المتطرفين قيد النظر بشكل نسبى، فالأول أشاد فيه صاحبه بالرب المتعالى، والثانى كان مشتاقًا إلى الإشادة بربوبية المسيح عليه السلام، ولا نرى فى ذلك أمرًا شيطانيًا بحال، فقد تكون هذه الآراء على شيء من التطرف، ولكن ليس فيها خيانة ولا شيطانية، ولا يجب أن ننسى أن الخلافات اللاهوتية لم تكن أمرًا إدًّا قبل القرن الخامس الميلادى، فقد خاطر القديس توما الأكوينى بعد ذلك بزمن بإنكار عقيدة 'الحبَل بلا دنس'[٥٩]، وقد أصبح ذلك المفهوم فى القرن العشرين من العقائد الثابتة، وقد كان نسطوريوس يحتج بأن تعبير 'أم الرب Mater Dei' لا يمكن الدفاع عنه بجدية وأمانة، ولا شك أن ذلك التعبير الذى نقبله بناء على اختزالية تقوم على منظور نسبي ولكنه كفء فى هيكله لا بدَّ وأن يتمخض عن نوع من 'التحييد' لمنظور التعالى، واعتناق هذا المنظور هو حق مقدس لنسطوريوس[٦٠]، واختزال إنسانية المسيح فى ربوبيته عند أصحاب الطبيعة الواحدة للمسيح عليه السلام هو إحدى النتائج المحتملة للمنظور المسيحى، وشأنها على كل حال هو شأن الأطروحة النسطورية من حيث إنها جانبان للمسيح عليه السلام، ويستطيع كل

٥٩ تعترف بها بعض الكنائس وأعلنها البابا بيوس التاسع رسميًا فى الغرب عام ١٨٥٤م.
٦٠ لا نرغب فى إثارة الامتعاض ولكن المرء يمكن أن يتحدث عن 'تنصير الرب Christianisation of God' فى حالة طرح الثالوث كحقيقة مطلقة تمامًا كما فى حالة اليهودية حين يمكن أن يتحدث عن 'تهويد' الرب.

منها أن يقوم بذاته فى ظروف خاصة، أما عن أصحاب تلك المذاهب فلا ندرى ما إذا كانوا قديسين أم لم يكونوا، ولكنا نُرجِّح أنهم كانوا كذلك[٦١].

ويمكن للمرء أن يحتج هنا بأنه لو كان رجل الدين قد تعرض لبدائل مفاجئة فلن يصدر عن الروح القدس إلا ما كان معياريًّا فى المذهب الربانى، فمن أين إذن تأتى الأطروحات المنحرفة ما لم تكن من الشيطان؟ ونجيب عن ذلك بأنها 'تأتى من النفس'، فلا بدَّ من التمييز بين وسوسة الشيطان وحديث النفس، وهو أمر نفسى طبيعى تمامًا، إلا أن هذه الإجابة بقدر نجاحها فى اكتشاف اختلاف حقيقى فقد فاتها التحسب لعاملين، أولهما أن الإلهام الطبيعى عرضة لاستغلال العدو لو أن محتوى الإلهام والتعبير عنه تراخى بين يديه، وثانيهما أن الحالات التى فى مرتبة نسطوريوس وأوطيخا ليست إلهامًا طبيعيًّا ببساطة، ولا هى شيطانية أصلا، ولكنها ما نسميه 'نمطيًّا'، وهو ما يعنى أن الإلهام لا يصدر من النيات الفارقليطية التى تحكم أشكال الرشد الدينى كافة ولكنه يصدر عن الروح القدس بما هى بالمدى الذى يتجلى عنه جوانب معقولة من الحقيقة الروحية أو الربانية.

***

وليس قصر النظر الدينى pious myopia أو الزيغ إلا أمرًا قليل الأهمية فى حالات معينة، كما أنه بالغ الأهمية فى حالات أخرى،

٦١ فى حين اختفت كثير من هرطقات الماضى فما زالت الكنائس بعد خمسة عشر قرنا من الزمان بعد إدانة أصحاب الصراع المذكور على ملة أحدهما نسطوريوس أو أوطيخا.

ولكن المؤكد هو أننا نواجه فيضانًا منه فى كل الأوساط الدينية، فالإنسان هو الإنسان فى كل أين، وتنتج النتائج نفسها عن الأسباب ذاتها فى الظروف المماثلة أيًّا كانت صيغه أو مراتبه الظاهرة، فالبلاهة لا تقتصر على بَلَهِ العقل الفردى، فهناك أيضًا بلاهة مؤسسية، وهى تنتمى بلا شك إلى مرتبة 'مفاهيم الإنسان'، وسوف نتعمد اختيار مثال واحد من خارج الإنجيل، فنذكر فى هذا السياق 'النجاسة' التى يشعر بها البراهمى من ظل الشودرا أو الملعونين، وسيقول الفريسيون المدافعون عن الملة إنه قد تعين عليهم المبالغة فى بعض أمور حتى تعيش مبادئ التراث المقبولة بما هى آلافا من السنين أى نزاهة طبقة البراهما ، والحق أن ذلك أمر ممكن، ولكن النظرية أمر والممارسة أمر آخر، فلا بدَّ من التحوط للصيغ التى لا تستطيع النظرية أن تتوقعها سلفًا، فيمكن تبرير 'الحرب الوقائية' مثلا بأن الغايات تبرر الوسائل، إلا أن الوسائل يمكن أن تُعَرِّضَ الغايات للبوار، فلكل شىء حدوده، فقد يخاطر المرء بقتل المريض فى حماسه لعلاج المرض، ولذلك لم يكن نجاح الإسلام فى الهند يبعث على الدهشة، فقد انتشر بالإقناع البسيط كالعدوى، ولم يكن للعرب فيه من فضل فى الدعوة.

وتجعلنا تلك الاعتبارات التى تتصل بنوع مخصوص من العبث نفكر فى البلاهة الإنسانية ذاتها، ولا تتعلق البلاهة هنا بالإنسان بما هو، فليس كل إنسان أبله ولكنها تتعلق بالأغلبية فى المناخات كافة، فهل

يمكن أن نتصور بلاهة أشد من غضب رجل لأن زوجته أنجبت فتاة فى حين أنه كان يشتاق لصبى؟ ولكن هذه سمة مشتركة بين كثير من الشعوب فى ماضيها وحاضرها، وظهور الاعتبارات الاقتصادية والسياسية لن يحوِّلَ من طبيعة تلك البلاهة إلى ذكاء أو نبل، وهناك كثير من الأمثلة المشاكلة التى غدت معتادة، ناهيك عن الفلسفة والثقافة عمومًا على مستوى ادعاء أعلى، والتى قد صارت ساحة مفضلة لتوهج البلاهة، ولكن ذلك ينطبق على العالم الحديث فحسب، لا على الإنسانية فى مجملها. وعلى أية حال فالدين مضطر إلى مخاطبة الناس فى كل زمان على ما هم عليه، وليس هناك بدائل، وهناك سران وراء تلك الحتمية هما سر الرحمة وسر العبث.

ويعتقد بعض الناس أن الدين لا بدَّ وأن يتلاءم مع 'معاصرينا'، ويفتقد ذلك الاعتقاد إلى الإحساس بالتناسب لو اقتصرنا فى الأمر على أقله، فالدين يخاطب الإنسان بما هو وليس هذا الإنسان أو ذاك[٦٢]، ولا شك أننا بحاجة إلى تفسيرات إضافية إذ ظهرت تجارب وأخطاء جديدة تستلزم مقولات جديدة، لكن تفسير الدين أمر وتفكيكه بدعوى تفسيره أمر آخر، وهنا لا بدَّ أن تتدخل الجوانية الجوهرية ولكن بالاتساق مع قانون التثاقل ومع المسار الحرج الذى يتجنب أكبر قدر من المقاومة، والحلول المفضلة هى الحلول الجديدة

٦٢ الإنسان بما هو يعنى كل إنسان لا نوعا عرضيًّا بعينه من الإنسان، وليست واقعة أن الدين يخاطب قطاعا بعينه من الإنسانية موضع اعتراض هنا، خاصة وأنه سوف يخسر مطلقيته فى ذلك التحديد.

التى تؤدى إلى أسفل، وما يجرى تبنيه ما هو إلا وظائف برانية للجوانية أصبحت بلا فاعلية نتيجة غياب سياقها الأصلى[٦٣].

وتغيب ثلاث أفكار عما يسمى 'عالم الإيمان'، أولاها النسبية الكلية 'مايا'، وثانيتها 'وجهة نظر' العارف، وثالثتها 'صفة المعروف'، وليس الأمر قطعًا مجرد سقوط فى نسبية متكاملة integral relativism، وإنكار الهرطقات الجوهرية التى لا بدّ أن تدان بلا تحفظ، والحق أن الهرطقات النسبية التى تعتبر فعالة فى حدود بعينها هى أمر قائم، والدين نفسه يمثل هذه الخصيصة بالنسبة إلى الحق الكلى تقدس وتعالى، وهذا بالضبط ما أسماه البوذيون أوبايا upaya، والتى تعنى ما يكاد أن يكون 'خطة روحية spiritual stratagem' وتعنى بالألمانية kunsttgriff، أو هى أيضًا 'سراب خلاصى redemptory mirage'، ومنظور الإيمان وحده لا يستطيع الاعتراف 'بوجهات النظر' و'صفة المعروف' دون أن يناقض ذاته، كما أنه لن يعترف 'بنسبية' الوجه الأقنومى أو الرب الخالق[٦٤]، فعلى هذا المنظور أن يكون مطلقًا حتى لا يفقد قوة صكه على حساسية الرجل المتوسط. والحق أن مفهوم الإيمان لا يعنى بالضرورة سوء فهم مبدئى

٦٣ إن الاعتراف بمشروعية كل الأديان أمر حسن، بشرط ألا يجرى باسم الفلسفة النفسية التى تختزل ما يتعالى على الطبيعى إلى الطبيعى، وكذلك بشرط استبعاد أشباه الأديان وأشباه الروحانية، وهى أمر يبدو أن 'مسكونية' معينة على غير وعى به، 'فالكلية universalism' ليست 'الإنسانية' ولا هى فلسفة اللامبالاة.

٦٤ وهو أمر وعى به من كان فى مرتبة مايستر إيكهارت.

للذكاء لكنه يطرح فكرة محدودة عنه يتمخض عنها فتح الباب لسوء الاستخدام الانفعالى كما حدث فى التوماويةـ، ويفسر فى الوقت ذاته أو يبرهن على ضرورة تعويضية ذات طبيعة جوانيةـ، وحين يُفتقد ذلك البعد يطفو فلاسفة الدنيا على السطح ويجحفون حق حضارة كاملةـ، وقد كررنا مقولة أن إعمال العقل reasoning يكفى فى غياب التعقل الملهم الخالص Pure Intellectionـ، وعلى الأقل فى المستوى المطروح هناـ، وما يتجاهله كل العقلانيين تمامًا هو أن العقل فى ذلك المستوى لا بدَّ وأن يحتاج إلى معلومة صادرة عن 'السماء' أو 'القلب' أى إنها إما أن تصدر من الخارج المتعالى أو من الداخل الفيضىـ، والغالب أن الأول سبب للثانىـ، وهو ما يعنى أن العرفان لا يقوم دون وحى[٦٥]ـ، ونستدل من ذلك على أمر آخر هو أن الوحى بطبيعته التى تُعد 'كلمة' لا يستطيع القيام دون عرفان.

وتبرر صحة بعض تفاصيل رد فعل العقلانيين موقفهم حيال الدينـ، وهو دليل على تهافته لاعتماده على التفاصيلـ، حيث إنه يحاول أن يستبدل كفرًا غبيًّا بإيمان بلا ذكاءـ، والكفر بالضرورة أشد بلاء من الإيمان حيث إنه يفتقد إلى كل ما هو جوهرىـ، فلا نفع فى معرفة منطقية بلا هوادة مثل رصيف مجرى ممهد حين يجهل المرء إلى أين يؤدى الطريقـ، ويكون من الأفضل تجاهل الرصيف والانتباه إلى

٦٥ من العبث ادعاء أن أفلاطون جاء بكل شىء من ذات نفسهـ، أو أن شانكارا شاريا كان يمكن أن يستغنى عن الأوبانيشادـ، رغم أن ذلك أمر محتمل من حيث المبدأ.

اتجاه غاية الطريق، مما يعنى أن هناك ذكاءً أبله جاهلاً بجهله، وهو ليس بالتأكيد إلا ذلك الذكاء الآلى البحت الذى يطرحونه بديلا عن السذاجة الدينية التى تَعرِفُ على الأقل غاية مصيرها، ومعرفة المصير من الناحية الإنسانية هى كل شىء.

ورغم ذلك لن نستنتج أن السذاجة الدينية أو البلاهة الدينية فى أحوال أخرى هى دائمًا مما يستحق الصفح، ففى حين أنها محتومة بموجب احتمالها، إلا أنها ليست على الشاكلة نفسها فى كل تجلٍّ، وهكذا نستطيع أن نعالج شرًّا بعينه، ولكنا لا نستطيع أن نمحو الشر بما هو، فهناك تخييل ألاعيب 'مايا'، أى الوهم، وهناك آيات السماء، ويشهد على ذلك تاريخ الكنيسة وتاريخ العالم، ويجوز أن نلوم التقصير، ولكن لا يصح الجدل فيما هو 'مُقدر'.

ويمكن أن يقال الكثير فيما يتعلق بالمعرفة والإيمان، أو بالذكاء والحميَّة، فنرى على سبيل المثال أن الساميين قد تفوقوا فى الإيمان والحمية، فى حين أن الآريين قد تفوقوا فى المعرفة والذكاء، إلا أن كليهما بحاجة إلى الآخر فى الغرب على الأقل مثلما جاء فى حكاية 'الأعمى والكسيح'[٦٦]، واطراد الأديان التوحيدية الثلاثة كان رهنًا بالعقلية

٦٦ كانت 'المدرسية' محاولة مبدئية ذات نجاح محدود لإعادة تأهيل الذكاء الفطرى، وكانت النهضة رد فعل دنيوى شيطانى عليها رغم إفلات جزر صغيرة من الأفلاطونية والجوانية أو مقاومتها، وقد كان فن الباروك تحالفا وحشيًّا بين سوء استخدام الذكاء والبلاهة الدينية، حيث تحتفل البلاهة بفضل مددها الواسع بنهضة عقيمة، وقد برهن الباروك على أن 'البلاهة الذكية' أسوأ مائة مرة من البلاهة الساذجة مثل تماثيل العذراء الريفية على سبيل المثال.

اليونانية، وما زالت أوروبا بحاجة إلى المنة السامية الكامنة فى الإيمان، وليست البهاكتية فى الهند، ولا البوذية التنسكية فى شرق آسيا على وعى بهذا البعد الذى يُحيي ويُخلِّص، وهو 'عين القلب Heart-Intellect'، والذى يتسق حينذاك مع المحبة، ويندمج فى العرفان فى أعماق كياننا.

ويلتقى عالم الإيمان بعالم العرفان فى الجمال، ألا وهو 'جلال الحق' الذى يصالح كل التناقضات التى يستطيع الإنسان تقمصها فى عباءة العذراء المقدسة.

تتيح لنا حقيقة أن كلا من الآراء الإيمانية والحكمة الخالدة ترجعان جوهريًّا إلى المرتبة المتعالية ذاتها أن نتناولهما دون أن نخرج عن هيكل موضوعنا العام، وإذا كان هناك فائدة من معالجة آراء مُعرَّضَةٍ للشكوك حتى على أرضها، فذلك يرجع ببساطة إلى أن تصحيح خطإ لن يتم إلا بجلاء الحقيقة، وهذه وسيلة جدلية قائمة فى كثير من التفاسير المذهبية فى الشرق والغرب على السواء، وتحفل بها كتابات الأشاعرة كما تحفل بها مواعظ القديس توما الأكوينى، وهو ما يعنى أننا لا نستحدث أمورًا فى هذا الشأن.

ونود هنا أن نولى اعتبارًا لمسألة مبدئية، إذ إن أغلب فقهاء الإسلام يرون أن الله يريد الشر، وإن لم يكن يريده ما كان له وجود، وإن لم يكن يشاء الله به وقد وقع فسينال ذلك من كلية القدرة، لكن الله قادر على كل شىء، وأولئك الفقهاء غير مدركين فيما يبدو للتمايز بين 'الشر بما هو' و'شر بعينه'، ولا للتمايز بين جوهر الذات الربانية والوجه أو الأقنوم الربانى، فالوجه الربانى كلى القدرة فيما يتصل بالعالم، ولكن ليس فيما يمس جوهريته، ولا يملك أن يمنع ما يمليه الجوهر، ألا وهو إشعاع التجلى الكونى وما تمخض عنه من نتائج هى التباعد والتفاضل والتضاد، ثم ظاهرة الشر فى نهاية الأمر، وهو ما

يعنى القول بأن الله قادر على محو شر بعينه، ولكن ليس الشر بما هو. وإذا احتج البعض مع الأشاعرة بأن الله فى تلك الحالة لن يكون كلى القدرة فنجيب بأن ذلك ليس احتجاجًا مشروعًا لسببين، أولهما ناتج عن محدودية ميتافيزيقية فى التصور لا تعى بما تجره من مستحيلات، وليست 'ضعفا' ولا 'قلة حيلة' بالمعنى الإنسانى للكلمة[٦٧]، وثانيهما أن السؤال فى هذه الحالة سيكون عن أمر مستحيل ميتافيزيقيًّا بالنسبة إلى الوجه الأقنومى، ذلك أن القدرة الربانية لا تتعدى نطاق التجليات الكلية فى العالم فحسب، ولا تمتد إلى الجذور الربانية لتلك التجليات، ولا إلى النتائج المبدئية التى أثمرتها تلك الجذور، مثل حالة الشر بما هو، وهناك رأى متزندق خبيث يقول بأن الله لا 'يشاء' أن نرتكب المعاصى إذ حرَّمها علينا، ولكنه فى الوقت ذاته 'يشاء' لبعض الناس أن يعصوا وإلا لما عصوا[٦٨]، وهو خطأ يتعلق بتصور ذاتية الله سبحانه وكلية قدرته جل وعلا، والحق أن الشر نابع من مبدإ كلية الإمكان كما لو كان 'إمكانية المستحيل' أو 'إمكانية تشيئ اللاشىء'، فعدم الوجود يتلبس بنوع من الوجود على

٦٧ وقد يمكن للمرء أن يوبخ الضعفاء فى حالات معينة على ضعفهم، ولكن المرء لا يمكن دون عبث أن يلوم النسبي على كونه ليس مطلقا، فالصيغة الأنطولوجية ليست ثلما أخلاقيًّا.

٦٨ يقول التعبير المسيحى إن الله يسمح بالشر حتى يكون سببا فى خير أعظم وذلك رغم التسليم بأن طرق الرب ليست دائمًا مفهومة لنا، وربما كانت مثل تلك التعابير مُرضية أخلاقيًّا، ولكنها ليست كافية عقليًّا، ويقول الإسلام بأن 'الله يدفع إلى الشر'، ليس بشكل فعال ولكن بحرمان الإنسان من رحمته وتوفيقه عندما يدير عنه وجهه جل وعلا وتقدس.

تناقضهما، وذلك بفضل لامحدودية الإمكانات الربانية ولاتناهيها، ولكن الله لا يمكن أن 'يشاء' الشر بما هو.

وفى حين يقول القرآن الحكيم بأن الله سبحانه وتعالى لا يخلف الميعاد ولا الوعد، يتشبث بعض المؤولين بفكرة أن الله لا يلتزم تجاه الإنسان بشىء، وهو حر مطلقًا بالنسبة إليه، وليس ملزمًا بحساب عما يفعل، وهم ينسون أن الله سبحانه خلق الإنسان لأنه شاء أن يكون فى خلقه مخلوق يهبه شيئًا منه تقدس وتعالى وهذا هو معنى خلقه على صورته، ويحطمون صورة الإنسان كما يحطمون صورة الرب فى غلوِّهم التدينى ومبالغتهم فى وصف الرب إلى حدود العبث، ثم إن الله تقدس وتبارك لو شاء أمرًا فإنه يشاء حسب طبيعته، وطبيعته ترتفق بمشيئته، أى إن مشيئته هى التى تنتج من طبيعته وليس العكس، ولا يمكن أن يكون نشطاء 'حقوق الله' تنزه وتعالى غير واعين بذلك، ولكنهم لا يستنبطون النتائج الصحيحة منه إذا تعلق الأمر بالدفاع عن حرية الله فى المشيئة أو عن تعاليه أو عن جلاله، ونقول إن أولئك النشطاء لا يستحقون اللوم كله بإضفاء استقلالية أخلاقية لا محدودة على الله جل وعلا، إلا أن ذلك النوع من الاستقلالية مخصوص بالجوهر فيما وراء الموجود وهو 'غيب الغيب' وليس الموجود الذى يخلق ويشرع ويوفى الجزاء، وهذا الفارق بالضبط هو ما لا يمكن تشريعه، أى ما ليس الأقنوم ولا وجه الرب، ويحصل ذلك التضارب نتيجة عدم وعى اللاهوتيين

بفكرة ’مايا‘ فلا يميزون بين المراتب الأقنومية فى النظام الربانى وهم على شغفهم ’بالتوحيد‘ بأى تكلفة كانت، ناهيك عن المشبهة الذين يضفون على الرب صفات إنسانية عمليًا.

وتتلخص حيرة الدوائر البرانية فى أديان التوحيد فى مقولتهم «لو أن الله واحد فلا بدَّ أن يكون جائرا» هكذا على عواهنها، ولا بدَّ من ستر الجور البين إما بإعلان القصور أو بالإحالة إلى سر ما أو بالتقوى العبثية، وإما أن يكون عادلا، وفى هذه الحالة تكون جوهريته مركبة على الرغم من بساطته وعلى الرغم من عقيدة التوحيد ذاتها، ولا بدَّ من حجب ذلك التعقيد بالطريقة ذاتها، ولا تنفى الوحدانية الباطنة التنوع البرانى فى الوجود الحقيقى، وهو لازم لزوم وجود الدنيا ذاتها، والعدل الباطن لا يحول دون مظاهر الجور، وهذا المظهر محتوم بموجب تعقد النظام الربانى، وسبب ذلك التعقيد هو الميل إلى التواجد، والحقيقة أن الوجود لا مناص يحتوى كل النقائض والمتشابهات، وتعقيد النظام الربانى مثال لتنوع وتعقيد التباين والانسجام الوجودى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تلك النقائض تعكس ذلك التعقيد فى النظام الربانى كل بطريقتها وتتزيا بالقناع الذى تصوغه لها ’مايا‘، وهكذا يخوض العالم فى مبدإ النسبية ويظل الجوهر البحت متحررًا من الدورة الكلية، ولا تجد البرانية مناصًا من إسناد مجد الجوهر الحر إلى ’مايا‘ الربانية، أى لكل ما تسميه ’ربًا‘، وهنا كانت أسباب عوائقها

ودوافع حرجها، فالتدين الظاهرى البرانى يجبر على التسليم البسيط المخل.

وعلى كل حال فلو شاء المرء أن يبرهن على وحدانية الوجه الأقنومى فلا بأس، فهو أمر مشروع من منطلق طبيعة الرب بما هى، ولكنه سيضطر إلى الاعتراف بالصيغ المختلفة التى تشتمل عليها مشيئة الرب الواحد، أى المشيئة الفعالة المباشرة والمشيئة غير الفعالة وغير المباشرة، وهذا للتمييز بين أن 'يشاء' الرب من خير فورى أو متوقع، وما 'يسمح' به كضرورة مبدئية، تنتهى حتمًا إلى 'خير أعظم' بما توجبه الطبيعة الربانية. وغالبًا ما تهرب الآليات الكلية لتلك 'السماحية' من الخيال الإنسانى الذى لا يستوعب إلا تفاصيل هامشية فحسب، إلا أنها تُسْتَوْعَبُ بكليتها بإعمال الذكاء وفى هذا الكفاية، فالطاقة الفكرية لا تقاس بنوعيتها فحسب ولكن أيضًا بحدود احتياجها إلى تفسيرات منطقية شرط أن تحدد النوعية أبعاد تلك الحدود.

***

إن الله سبحانه هو الذى 'يخلق' أعمال الإنسان، ولكن إذا كان من الخطإ أن يعتقد المرء أنه هو الذى يعمل فسيكون من الخطإ أيضًا أن يعتقد أنه هو الذى يعيش بحسب المقولة العمل عمل الله فحسب، فلو أن عمل الإنسان فى الحقيقة عمل ربانى فلا بدَّ أن تكون 'الأنا' الإنسانية هى 'الأنا' الربانية، ولو أن الإنسان استطاع أن 'يكتسب' من الفعل الربانى على الحقيقة كما يقول الأشاعرة فلا بدَّ أن 'الكسب'

أيضًا يمتد إلى 'أناه' تنزه وتعالى، ونود أن نعرف أين يكمن الخطأ أو الخطيئة فى تلك المقولة؟ أفى جور الفعل كما هو المنطق الشائع؟ أم فى فكرة إننى أنا الفاعل؟ أم هى فكرة 'الكسب' لعملٍ خلقه الله سبحانه كما يقول بعض الصوفيين واللاهوتيين؟ ولو كان فى المسألة وهم فهو لا يكمن فى اقتناعنا بأننا نحن الذين نعمل الأعمال، ولكن فى وجودنا ذاته[٦٩] والذى يجعلنا غير مسئولين عن أعمالنا أخلاقيًّا، فلو كنا نحن الذين نوجد فلا بدَّ أن نكون نحن الذين نفعل، وحيث إننا وجدنا فنحن أحرار، وليست أعمالنا هى أعمال الله إلا بمعنى ميتافيزيقى، فنحن غير موجودين لأنه هو الموجود فحسب.

ويتخيل بعض الصوفيين أنه إذا كان الله سبحانه قد وهب الناس قناعة أنهم مسئولون عن أعمالهم فليس ذلك بمانع لهم من اتهام الله سبحانه بخلق خطاياهم، ولكنه راجع إلى أنهم وُجِدوا واقعًا، وأنهم مسئولون عن أعمالهم الطيبة والخبيثة، والتى تتصف بالحقيقة أو الوهم حسب صفة وجودهم كما نوهنا سلفًا، والوعى الملموس بأن الله هو الفاعل لأعمالنا ميتافيزيقيًّا يمكن أن يكون له معنى فقط من المنظور الأخلاقى والاستقامة الأنطولوجية لأعمالنا[٧٠]، فإن تلك

٦٩ هناك عبارة لرابعة العدوية تقول ما معناه 'ما من خطيئة أعظم من خطيئة الوجود'، وهناك صيغة أخرى من نفس النوع مؤداها أن الله سبحانه فحسب هو من له الحق فى قول 'أنا'، وقد كانت خطيئة إبليس أنه اغتصب لنفسه ذلك الحق.

٧٠ هى مسألة أخلاقية باطنة، قد اتسقت مع طبيعة الأمور، وسواء أكانت تتفق أم تتعارض مع أخلاقية رسمية أو مؤسسية بعينها.

الاستقامة أساسًا هى ما يهمنا وليس فكرة أن الله هو الذى يعمل أعمالنا، فإن الله علا وتقدس لم يخدعنا حين خلقنا، كما أنه لم يخدعنا فى قناعتنا بأننا نعمل عملا حرًّا، وحقًّا إن الله تقدس وتعالى هو مصدر قدرتنا على التفكير والفعل كما أنه مصدر وجودنا، ولكنه لا يمكن أن يكون مسئولا عن أعمالنا الأخلاقية[٧١]، وإلا لكنا نحن هباءً وكان هو جل جلاله الإنسان.

ومن نافلة القول أن الفعل الربانى هو ذاته للإنسان سواء أكان خيرًا أم شرًّا طالما كانت المسألة هى الفعل بما هو، وهذا التحفظ يعنى أن الأعمال الطيبة تتسق مع الخير الأسمى وهو جوهر تلك الأعمال أولا، وثانيًا لأنها تطلق العامل الربانى فى النفس لاتساقها مع الخير الأسمى، ومع الكمال الربانى الذى هو سبب وجود الفعل بما هو.

ومن هنا جاء خطأ القول بأن الله سبحانه هو الفاعل لأعمالنا دون إضافة الدقائق اللازمة، ولو أننا قلنا إن «الله أعلم» ونحن نتفكر فى المعرفة الميتافيزيقية بما هى وليس بانعكاسها على العقل فقد قلنا الحق، فهذه المعرفة لا تتأتى من ذاتية إنسانية مخصوصة ولكنها تتعلق

٧١ والآية الكريمة التى تقول ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ الصافات ٩٦ لا تهدف إلى إعفاء الإنسان من مسئوليته الأخلاقية عن عمله، ولكنها إشارة إلى الاعتمادية الأنطولوجية بين المخلوقات، وبرهان ذلك قائم فى أن القرآن ذاته يأمر وينهى ويعد ويتوعد، وهى أمور لا معنى لها بدون مسئولية أخلاقية على الإنسان، والقرآن الحكيم يبين ﴿إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾ الرعد ٢٧، كما أن الكتاب المقدس يقول «إن الله قد أقسى قلب فرعون»، ويقول القرآن ﴿وَمَا ظَلَمَهُم الله وَلَكِن كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ النحل ٣٣، وهناك كثير من التعابير من النوع ذاته.

'بالروح القدس'، وهى ما يصلنا بالنظام الربانى دون أن نصبح أربابًا، ولن يكون الإنسان إنسانًا بدون هذه المعرفة أو افتراضها، فالإنسان بطبيعته محكوم عليه بما يفوق طبيعته.

***

«فإذن هو يرحم من يشاء ويقسى من يشاء، ١٨فستقول لى لماذا يلوم بعد، لأن من يقاوم مشيئته، ١٩بل من أنت أيها الإنسان الذى تجاوب الله، ألعل الجبلة تقول لجابلها لماذا صنعتنى هكذا، ٢٠أم ليس للخزاف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة إناءً للكرامة وآخر للهوان» رسالة إلى أهل رومية ٩ : ١٨ -٢١ [٧٢]، وتعبر هذه الآيات الإنجيلية للقديس بولس عن فكرة قائمة فى الإسلام أيضًا، فله تعالى الحق جميعًا لا لأنه قدوس أو لأنه الخير الأسمى فحسب، بل لأنه كلى القدرة، وهذه مقولة فاتح منتصر لا مقولة ملك حكيم[٧٣]، وهو ما قد يغلق الجدل فى الموضوع من الظاهر، ولكنه لن يفسر شيئًا من منظور الميتافيزيقا، وهذا بالتحديد ما لم يرغب القديس بولس فى تناوله، ولو أننا تأملنا فى عمق الموضوع فيمكن الإجابة بأن الإنسان مفطور على الحاجة إلى تفسير منطق سببى، وهو احتياج من منن الله تعالى على جبلته، وهو أكثر من ذلك كان آتيا ولا بدَّ بالنظر

٧٢ « يالتحريفكم، هل يحسب الجابل كالطين حتى يقول المصنوع عن صانعه لم يصنعنى، أو تقول الجبلة عن جابلها لم يفهم». إشعيا ٢٩ : ١٦

٧٣ ذلك على مستوى تاريخ المقدسات بالطبع، إلا أن السيكولوجية المطروحة تحتفظ بخصائصها المعينة.

إلى السؤال الذى نتناوله الآن، ولا ننسى أن السؤال البسيط لا يطرح دائمًا على سبيل 'النزاع'، وتجاهل رسول المسيح لاحتياجنا إلى تفسير له معقولية عامة يعنى أن نيته قد اتجهت إلى حجب تعقيد النظام الربانى حتى ينقذ الصورة التشبيهية للرب التوحيدى، ولكن التجاهل على مستوى أعمق يتناول قطع الطريق على أسئلة بلهاء من قبيل لماذا كانت إمكانية معينة أمرًا ممكنًا[٧٤]؟

وعلى أية حال فالشر فى مذهب بولس الرسولى ضرورى لتجلى مجد الرب فى أوانى الغضب، وهى المخلوقات التى قُدِّر عليها العذاب، وهى ظاهرة فى الوجود حتى يتجلى للعقل مظهر الانتقام أو العدالة الربانية، ويعنى هذا أن الخطيئة التى سوف تستحق العقاب أو الخلل الذى يستوجب الإصلاح هو الجانب السلبى المكمل، أو الدعامة المغروسة فى العالم للمثال الربانى الحر والذى لن يشع دون حدوث إمكانات سلبية لأسباب عرضية، وهى متضمنة بالضرورة فى لا نهائية المبدإ الأسمى، ولكن ما زال أمامنا أمر نعتبر فيه هو أن الإنسان سليم الطوية لن يحلم بأن يسأل الله جل جلاله لماذا خلقتنى تقيًا أمينا؟ كما لن يحلم خاطئ عتيد أن يسأله جل شأنه لماذا جعلتنى هكذا؟ ولن يكون لهذا السؤال معنى إلا فى المواقف التى لا علاج لها، وليست حالة أن يكون المرء خاطئًا هى التى لا علاج لها ولكن ما لا علاج له هو تعمد الخطإ، ومن ثم الكِبْر وشهوة الخطيئة. ولا

٧٤ الملحوظة ذاتها تصح على التعبير القرآنى ﴿يَخْلُق مَا يَشاءُ﴾.

يستطيع أحد أن ينكر أن الإنسان يفعل ما يحلو له، وهذا بالتأكيد لا ينفى حق الخاطئ فى توجيه السؤال، ولكنه يحرمه الحق فى العذر الأخلاقى إذ إنه يريد أن يكون ما هو عليه فحسب.

وتحل الميتافيزيقا إشكالية القدر المحتوم بمذهب كلية الإمكان، فكل ما هو ممكن هو 'نظير ذاته' و'يريد' أن يكون ما هو على المستوى الأنطولوجى والمبدئى[٧٥]، وليس الأقنوم الربانى الذى يخلق ويشرع هو الذى 'يشاء' بالشر، فهو ببساطة ينقل إلى الوجود كل الإمكانات المتنوعة والتى تبعث على التنوع، صادرة من الجوهر الحر كلى القدرة، والذى هو منه أول الأقانيم أو الأوجه وأقربها إلى دنيانا، أما عن الإنسان فنستطيع القول بأن 'اللعنة' هى الجانب السلبى للشخص الموغل فى الانحراف، وهو الذى يتصف جوهره بالخطيئة، والجانب الإيجابى هو الخطيئة ذاتها والتى تشاء بالشر بكل ما فيها، وهذا الشخص 'يدين' نفسه بنفسه، فى حين تؤدى الخطيئة العرضية إلى 'المطهَر' وهى برانية الجوهر الفردى[٧٦]. ولنلاحظ

٧٥ هو ما يعبر عنه القرآن الحكيم ﴿ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ الزمر ٥٨.

٧٦ لم يستقر اللاهوت المسيحى على مسألة المصير المحتوم، ليس بذاته بل من حيث نوايا الله جل وعلا وتقدس، فالبعض يقول بانقطاعها عن استحقاق الثواب، وغيرهم يقول بأمور نابعة بدرجة أو أخرى من الرأى نفسه، وعلى الأقل فى بعض الحالات، ولكن القديس أوغسطين والقديس توما اللذيْن سادت آراؤهما فى نهاية الأمر كان كلاهما على الرأى الأول، والكاثوليك يُقرِّعون البروتستانت على إيمانهم بخلاصهم، وهذا إلى جانب واقعة أن معظم الكاثوليك الذين ليسوا على شىء من فقه الدين لا سبيل أمامهم إلا ذلك الإيمان نفسه، وهو أمر يتعلق بالطريقة أكثر من تعلقه بالمذهب، وهو ما يجعله أشبه باليقين ذاته فى الأميدية البوذية بشكل عجيب.

أن ’الخطيئة الأخلاقية‘ لا تكمن فى الفعل فحسب ولكنها تكمن فى الشخصانية، وبالتالى فى الجوهر، وهو ما يعنى أن الفعل ذاته إما حادث بشكل عرَضى، والواقعة العابرة لا يمكن أن تؤدى إلى نتائج سرمدية، أو هو حادث نتيجة ميل جوهرى فى النفس سواء أكانت من قشرة المرء أم من لبابه، وحينما يُحسِّنُ المرء من صفاته فإن الله يرحم ويغفر، والله تنزه وتعالى يغفر الخطايا التى اختفت جذورها من النفس، والخطيئة الماضية التى لن يعاودها المرء هى خطيئة مغفورة، ولكن المرء لا بدَّ أن يتحمل جزاء الخطايا القديمة التى يحتمل أن تتكرر، ولا ضرورة للقول بأن ما نحن بصدده هنا ليس ما يظهر على السطح كخطيئة من حيث الشكل ولكن ما هو خطيئة بموجب ثلم باطنى، إذ إن قيمة الفعل الظاهر كامنة فى النية الخفية منه.

***

ويقول سيدنا المسيح عليه السلام بحتمية المصير المقدر، كما يقول القرآن بالشىء نفسه فى الآيات عن ’الكتاب المبين‘ وعن ’اللوح المحفوظ‘ الذى قُدِّرَت فيه كل الوقائع سلفًا، أو بالحرى كل ما يمكن حدوثه وكل ما سوف يتحقق، وهذا الكتاب الربانى ليس إلا مبدأ كلية القدرة وكلية الإمكان الربانى على مراتب مختلفة، فأولا هو اللانهائى ذاته والذى ينتمى إلى الجوهر الحر أو ما قبل الوجود، والذى لا مناص من تسليم الجوهر المقيد بما يمليه، وهو الأقنوم الخالق فى الوجود وما تلاه، وثانيًا هو اللانهائى بموجب انتمائه إلى ’الموجود‘، وهو فى هذه الحالة كلية الاحتمالات لا فى المستوى

المبدئى والاحتمالى فحسب ولكن من حيث مستوى المثال ومستوى التصور كذلك، وثالثًا هو لا محدودية الوجود وهو كلية القدرة التى تتجلى فتجلو، أو هو الكلمة تنعكس لتتردد فى العالم والإمكانيات التى تتحقق فيها.

وقد ذكرنا سلفًا أن الخالق قابل لما يمليه الجوهر الحر، ولكنه لا يمكن أن يشاء بالشرور بشكل إيجابى ظاهر، بل 'يشاء' بموجب طبيعة المشيئة الجوهرية أن 'يتحقق المصير المقدور'، ويصوغ الصيغ التى تتجلى عنه، وهناك سر آخر فى نسبية بعض إمكانات 'الكتاب' ألا وهى الأمور التى لا بدَّ أن تؤخذ على إطلاقها والأمور الأخرى التى لا تؤخذ كذلك، على الأقل فيما يتعلق بصيغها التى قد تتنوع شكلا ومقامًا، وإلا أصبح الدعاء لا نفع فيه، ولفقدت دعوات المسلمين فى شهر رمضان معناها بأن يغير الله ما قدره من شر فى اللوح المحفوظ إلى خير، فالله مالك الملك حر فى ملكه، وهو ما يعنى أن هناك هامشًا من الحرية حتى فى ثبوت المصائر.

***

ونقيضًا لما يقول به نشطاء كلية القدرة مطلقًا، الذين يفسرون كل شىء بالقدرة الربانية فحسب، يبدو أنهم لا يفهمون أن كلية القدرة الربانية لا تتحايث مع كلية الإمكان الجوهرية، فكلية القدرة نسبية باعتبارها صفة الموجود الخالق المصور، وتدخل فى نطاق 'مايا' الربانية، وبيدها كل أمور التجلى للإمكانات العلوية، ولكن الإمكانات العلوية بطبيعة انتمائها إلى المطلق تراوغ منظور التشريع

الأنطولوجى لكلية القدرة مطلقًا، والرب الموجود الخالق المصور له كامل القدرة على تصريف شر بعينه أيًا كان، ولكن ليس تعديل مبدإ ضرورة وجود الشر بما هو[٧٧]، ولا على أن يجعل المطلق الأسمى ليس مطلقًا تمامًا، ولا على أن يجعل اللانهائى محدودًا بعض الشىء، ولا أن يجعل العالم على غير ما هو العالم، ولا ألا يكون الله هو الله تقدس وتعالى، «١٩ فقال أجيز كل جودتى قدامك، وأنادى باسم الرب قدامك، وأترأف على من أترأف وأرحم من أرحم» الخروج ٣٣ : ١٨-١٩، ذلك أن الأشياء والمخلوقات هى على ما هى عليه بحسب إمكاناتها، ولا مناص من أن يكون وجه الله الذى يديره نحو المرء جانبًا من جوانب المرء ذاته.

وهناك اعتماد متبادل بين الشخصية الإنسانية والصفات الربانية، أو الوجه الأقنومى من وجهة نظر الحق الكلى من واقع أن كليهما متجذر فى 'مايا'، والبرانيون على خطإ منطقى ولكنهم لا يملكون له دفعًا حين يضفون خصائص الحق المطلق على 'مايا' الربانية، وقد كان نتيجة ذلك كله أنسنة صورة الله مطلقًا وجعله جل شأنه مستغلقًا على فهم إنسان بدرجة أشد من استغلاقه على فهم إنسان آخر، فلا مناص بموجب تناقضهما من أن ترتفق صورة الله كلى العلم مع صورة

٧٧ لا شك أننا قد أشرنا إلى هذه الملحوظة أكثر من مرة بموجب صعوبة الموضوع ووفرة الأطروحات المذهبية، وربما عاودنا ذلك فيما يلى، ولكن يصعب تذكر كل أحداثها التى عرضت، وسياقاتها التى تراوحت ما بين الأمور المذهبية والمحتوى الشكلى، كما أنه من الأصعب مقاومة الإغراء الفكرى البحت لتعريف ما يحتاج إلى وضوح بدقة وجلاء.

الإنسان الذى لا يعلم للمعرفة من مصدر غير الحس، وهو محبوس فى حدود التدين البعيد عن الذكاء بموجب مقولات أخلاقية المنشإ. ثم إن الحاجة المشروعة للتفسير السببى المنطقى عند الإنسان الواعى أمر والنهم إلى حب الاستطلاع الدنيوى عند الشكاك أمر آخر. ومن ناحيتنا نرفض الإجابة عن أسئلة الصنف الثانى إلا بمجرد الإشارة إلى جلال الله وصغار الإنسان، وهو ما يؤدى إلى أن تمرد الروح الغارقة فى البرانية والفعّالة بها ولن ترضى مطلقًا، ولا هى حتى تهتم بأن ترضى، ويشهد الإنجيل والقرآن أن قدامى الشرق الأوسط كانوا 'كلا واحدا' ولكن لا مندوحة عن تميزهم بأمر دنيوى دائم التحول والتمرد، وهو ما يبرر مقولات كلية القدرة كما ترددت فى المتون المقدسة.

***

أما نشطاء منطق الطاعة فيقولون بأن الإنسان 'عبد' بلا شروط كما أن الله 'رب' بلا شروط، وذكاء الإنسان من هذا المنظور لا نفع له إلا فى الانتباه لتعاليم الوحى حتى يعلم ما قاله الله سبحانه عن الخير والشر، وليس لفهم الخير والشر بذاتيهما وبما يتسق مع طبيعته جل وعلا. والغلو فى التدين الذى يضفى المطلقية على أمر نسبى ومشروط بالضرورة ألا وهو الطاعة يجعل المرء لا يشعر بالعبث حين يقول إن الله حكيم رحيم، ويقول فى العبارة ذاتها إن الله يفعل ما يشاء كما لو كان طاغية تنزه وتعالى يقرر بموجب حريته كنه الحكمة وغاية الرحمة. وقد نتج عن المبالغة فى ذلك أنثروبولوجية 'عبودية' لا عن الجحيم

ولكن عن مخاطر الوقوع فيها، وهى مخاطر قد يقع فيها أكثر الناس تدينًا، ناهيك عن الانحراف المكثف الملازم لها فى معنى دافع الأمل فى المغفرة والرحمة الربانية، ولا شك أن منظور الرحمة يعيد التوازن للنظرية الأخروية ككل، ولكنه لا يستطيع أن يمحو آثار التزيد فى المنظور المناقض، ولا أن يحسب لعدم التلاؤم فى الأطروحتين، ويقول الغزالى 'إن الله قد خلق الخطاة حتى يغفر لهم'، ويقول على بن أبى طالب كرم الله وجهه عن الأمر نفسه ما معناه 'إن اليأس من المغفرة إثم أكبر من كل الآثام مجتمعة'، ولا يمكن أيضًا لرجال بلغوا القداسة التى بلغها أبو بكر وعمر رضى الله عنهما بفرض صحة السند أن يأسوا على مولدهم الإنسانى فى الدنيا رهبة الحساب فى الآخرة، ولا يجتمع فى مذهب واحد شيخ يسعد بأنه لن يقضى فى جهنم سوى ألف عام فحسب، ويعظ فى الوقت نفسه بأن الله يقبل توبة المؤمن حتى لو بلغت آثامه عنان السماء، كى يلقى فى وجوهنا بتهديدات أخروية تصيب بالقنوط عمليًّا، ويحضنا على الاستمتاع 'الحلال' بمباهج الحياة التى لم يترك لنا شيئًا منها على حاله.

أما عن إضفاء صفة 'الطاعة' قصرًا على طبيعة الإنسان، وإلى المدى الذى يبلغ مصادرة صلاحيته للحياة كإنسان، فنقول أولا إن الإنسان لا بدَّ وأن يطيع عندما يتعلق الأمر بقبول المصير، أو قبول عقيدة لا تبدو مفهومة فى أول أمرها، إلا أنها مضمونة بموجب عقائد أصولية أخرى، أو حينما يتعين عليه الخضوع لقانون أو قاعدة،

إلا أنه لا يطيع عندما يلاحظ اختلافًا بين أمر وآخر أو أن يكتشف أن اثنين واثنين لا يساويان أربعة. والمقولة الحاسمة فى هذا الشأن هى أن الإنسان الذى يستطيع أن يدرك ما وراء الوجود يبرهن على أنه لا يمكن أن يكون 'عبدا' فى كل أحواله، وأن فيه أمرًا يسمح له ألا يختزل نشاطه الروحى إلى الطاعة فحسب، وهذا هو ما يعبر عنه اصطلاح 'خليفة' الذى أضفاه عليه القرآن، كما أن الآية الكريمة التى تقول ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ الأنبياء ٩١ تهبه الحق فى المشاركة الحقة فى الروح الربانية، وهو أمر يتعلق بعموم ظاهرة العبادة الإنسانية، والتى لا تقبل طبيعة، على الخضوع، لا تصلح إلا لاستعباد البشر فحسب[٧٨]، فروح الإنسان مفطورة على الموضوعية بالضرورة، وهو قادر على تخطى حدود ذاتيته نتيجة قدرته على معرفة ما وراء الوجود، ومن ثم يتعالى بوعيه إلى مجال الخلق والوحى والشريعة وبعقله المُلهَم وتأمله فى 'أناه' كتعين ربانى للذات العلية.

وتسمح لنا الملحوظة الأخيرة بذكر أن الذات الباطنة تشتمل على انعكاس لكل من الواجد وما وراء الوجود، ولكى نتعالى على نسق 'الواجد' بموجب الوعى الكافى الملموس بما 'وراء الوجود'،

٧٨ مثال آخر على ما يمكن أن نسميه 'الكرامة الإنسانية' دون أن نسىء استخدام اللغة هو اصطلاح 'خليل الله' الذى أطلقه الإسلام على إبراهيم عليه السلام، وحينما يتحدث المسيح عن أبانا الذى فى السموات فذلك للإشارة إلى أن الإنسان إذا كان 'عبدا' من ناحية فهو أيضا 'ابن' و'وريث' من نواحٍ أخرى.

وهو وعى بالغ الندرة كما أنه موحِّدٌ بدرجة ما، فلا بدَّ أن نتعالى على الناموس الصادر عن 'الواجد الموحى المشرع'، ليس بإنكار شريعته جل شأنه ولكن بتفهم حدودها الشكلية[٧٩]. ومن المناسب أن نؤكد هنا أن الذات الباطنة متعالية بالنسبة إلى 'الأنا' الربانية الواجدة وإلا لكانت 'أنا الإنسان' ربانية، فى حين أن إدراك مبدإ التعالى موضوعيًّا مستبطَنٌ فى كل ما وجد، وإلا لما كان هناك وجود، وكما أن الذات لا تكف عن الفيض والبطون فهى لا تكفُّ أيضا عن قابليتها للفهم نظرا لتعاليها، وكذلك يفعل المبدأ الموضوعى بموجب بطونه الأنطولوجى فى الخليقة.

***

وما لا يعلمه المنحازون إلى الحتمية المطلقة هو أنهم ينكرون الغايات الثانوية لصالح غاية وحيدة باعترافهم بها وإجحافهم بما عداها، وهم بالتالى يخاطرون بسلامة فكرة 'حرية المشيئة الربانية'، إذ إن عالما بلا حرية يفتقد الغاية الجديرة به، ولا يمكن أن يخلقه 'رب حر المشيئة'، إن قوة الغائية فى الكائنات والأشياء تشهد على القوة الواحدة ولا تنفيها، وحرية الإنسان شهادة على حرية الرب من ناحية أن الإنسان مسئول عن أعماله لأن الله تقدس وتعالى حر. وليس الكون مجموعة

٧٩ يرجع كون الشريعة الموسوية عند المسيح عليه السلام ثم عند بولس الرسولى إلى ذلك السر، وهو كون الحرف الذى يقتل، والذى جاء من عند الروح التى تهب الحياة، ولنلاحظ أن نوايا المسيح عليه السلام وراء تلك النقلة من الشكل إلى الجوهر لم تكن 'هدم' الناموس بل 'إقامته'، وكون المسيحية قد صارت بدورها ناموسا يرجع إلى بعد مختلف تماما.

من التروس فهو سرٌّ حيٌّ، والقول بعكس ذلك بمثابة إنكار فيض الباطن الناشئ عن التعالى، فالعمل المهتاج على أساس وجود الثنائية المطلقة 'الرب والعبد' ثم القول بالرب فحسب هو أمر من قبيل التناقض.

زد على ذلك أن الرب الذى يأمر بالطاعة لا بدَّ له أن يطيع بدوره إلهًا آخر لو جاز التعبير، فإن الرب المطيع وهو آبارا عند الفيدانتيين ليس ربًّا أسمى، وهو مُتضمن أساسًا فى 'مايا'، أما الإله الذى لا يطيع إلا طبيعته فلن يأمر بالطاعة، وهذه هى الربوبية الأسمى باراماآتما، أو الجوهر الذى لا يمكن وصفه نيرجونا، ولا مجال للقول بأن الرب يمكن أن يطيع غير طبيعته أو جوهره علا وتقدس، ولا يمكن أن يطيع أمرًا خارج ذاته سبحانه.

أو بقول آخر إن الجوهر الربانى الحر هو فيما وراء الخير والشر، وهو ليس محاورًا ولا واعظًا، ولكن التشخص الربانى أو الوجه الأقنومى يحاور ويعظ ويحب الخير الأسمى ويطالبنا بحبه، فالله الذى هو 'الخير الأسمى' ويحب الخير ويأمر به هو «فيما وراء الخير والشر» كما أنه لن يأمر بشىء ولن ينهى عن شىء[٨٠].

فبدلا من القول باستحالة أن يريد الرب الشر، وهو سبحانه الخير الأسمى الذى يحرم الشر على عباده، يفضل نشطاء كلية القدرة القول

٨٠ هذه اللامبالاة بالخير والشر تتبدى فى الفكرة الهندوسية 'ليلا' بمعنى المخايلة الربانية فى 'مايا' وبها.

باستحالة وجود الأشياء التى لا يريد الله كُلِّى القدرة لها وجودًا بما فيها ما هو شر، وهم قد شخَّصوا بذلك الجوهر الإلهى الحر الذى لا يمكن وصفه من ناحية، ومن ناحية أخرى سلبوا الأقنوم من أبعاده الإنسانية، أى الأبعاد التى يمكن للإنسان أن يستوعبها.

***

إن اللغز الأعظم من منظور الإنسان ليس لماذا كان الشر بما هو ممكنًا ولكن ما هو معنى إمكانية حدوث شر بعينه، فالشر مفهوم بشكل تجريدى وليس بشكل ملموس، ذلك فيما عدا بعض النوعيات الواضحة منطقيا[٨١]، فى حين يمكن أن يفهم الخير بكل أشكاله بشكل ملموس، أى إن إمكانيته وضرورته يمكن فهمهما بلا صعوبة. والحق أن سر العبث بكليته يكمن فى الشر، والعبث ملازم لما لا يفهم، ولا حيلة لنا فى هذه الحالة إلا الرجوع إلى فكرة كلية الإمكان، ولكننا ننتقل إلى التجريد آنئذٍ من الناحية الظاهرية لا من حيث العقل الملهم ولا من حيث التأمل، فمبدأ كلية الإمكان أمر ومحتواه أمرٌ آخر.

ولنعيِّن مرة أخرى أن الشر يصبح غير مفهوم بالدرجة التى يصبح فيها مخصصًا، فإمكانية القبح على سبيل التخصيص أمر مفهوم، ولكن أسباب قبح معين سواء أكان عضويًّا أم أخلاقيًّا ليست أمرًا ثابتًا إلا أنها تفسر تيارًا معينًا ألا وهو الإمكانية والضرورة،

٨١ لا يصح أن ننسى أن هناك شرورا معينة مثل الكوارث الطبيعية ليست شرا بذاتها، إذ إن العناصر التى تثيرها خيّرة، والحق أن الخراب الذى يتمخض عنها فى المستوى الإنسانى لا يعبر عن خير للإنسان ولكنه ليس شرا بطبيعته.

والسبب الملموس وليس المبدئى هو لامحدودية الإمكان التى تحقق فى الواقع إمكانيات فوق طبيعية تُعين على مخالفة المستحيلات، فما لا تستطيع الإمكانية تحقيقه فى الأمور بما هى فإنها تحققه على الأقل مظهريًّا حتى بالمخاطرة بالوقوع فى العبث أنطولوجيًّا، فليس هناك 'مستحيل' فى ذلك المستوى بما فيه أقل 'البدائل' شأنًا للاستحالة.

وأحد مفاتيح لغز الشر بوجه عام هو الجبرية الكونية من حيث الأشكال، فلا يتوقف الأمر حول مجرد الاختلاف ولكنه يجر إمكانية التعارض الفعالة باتساقه مع مستوى التخثر الشكلى ذاته. وقد قيل إن سقوط آدم قد ترتب عليه سقوط المخلوقات الأرضية كافة، وقد جسد ذلك السقوط التعارض فى العالم على شكل الصراع والحقد، ولذلك كان الشر هو الحرمان من الإحسان، وأحيانًا ما يترافق مع مبالغة فى الصواب مثلما يتبدى فى حالة الانتقام العادل الذى تجاوز حدوده.

***

وتُعدُّ النظرية الأشعرية مثالا للاهوت المطيعين، وهى تنكر جوهريًّا أن الله سبحانه يأمر بالخير وينهى عن الشر، وتؤكد ظاهريًّا، على العكس من إنكارها الجوهرى، أن الخير هو ما يأمر به الله تعالى والشر هو ما ينهى عنه، وإذا كان الحال كذلك فليس هناك مبرر للأمر أو النهى أيًّا كان، فإن الله سبحانه لا يأمر من أجل الأمر ولا ينهى من أجل النهى بأكثر مما يسمح من أجل السماح فحسب، والفكرة الأشعرية أن الله 'يخلق' الشر والخير هى فكرة تفتقد الكفاءة على

أقل تقدير، إذ إن أسباب الخير وبالتالى التمايز بين الخير والشر لا تكمن فى فعل اعتباطى لذات ربانية مصطبغة بالنسبية أو 'مايا'، ولكنها تكمن فى طبيعة الرب وجوهره الحر، والقرآن الحكيم يقول بأن الله سبحانه ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...﴾الأنعام ١٢، ويقول جل شأنه ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ...﴾الروم ٤٧، ولا يقول القرآن إن الله 'خلق' الرحمة ونقيضها أو غيابها معًا، ودون أن يتيسر لأحد فهم محتوى تلك 'المخلوقات'، ودون أن يفقه أحد شيئًا أبعد من التعاليم الربانية اللفظية، ويجوز الدفع بأن كل ذلك يُعزى إلى استراتيجية لاهوتية، والواقع أن الأمر فى ذهن اللاهوتى لم يربُ عن رغبته فى توكيد أن 'الله' يضع حدود كل شىء، ولا شىء يضع له جل شأنه حدودًا، إلا أنه كان يمكن القول بأن الله تعالى يأمر بما يتسق مع طبيعته أو ما يباركه وهو الخير الأسمى، وهو ما نستطيع أن نفهمه بالتفكر فى الخلق، فاثنان واثنان يساويان أربعة لا لأن الله 'شاء' أن تكون كذلك، ولكن لأنها نابعة من جوهره الحر[٨٢]، وهو لذلك يشاء بها للإنسان، بمعنى أنه يجعلها مُسلَّمة عنده بعد أن وهبه الذكاء، ويشاء الله أن يشارك الإنسان فى طبيعته لأنه الخير الأسمى وليس لأى سبب آخر.

ويمكن أن نشير فى هذا الصدد إلى أن الله تقدس وتعالى 'ملتزم'

٨٢ ولهذا تعنى كلمة 'حق' كلا من 'الصدق' و'الحق'، وهما من أسمائه الحسنى جل جلاله.

بطبيعته بموجب بديهية أن الأسباب المعينة تؤدى إلى نتائج معينة، إلا أنه حر فى اختيار الصيغة التى يعمل بها من ناحية وشروط انطباق هذه الصيغة من ناحية أخرى، والاختيار نابع من لانهائية الإمكان، فى حين أن معنى الاختيار ينبع من مطلقيته عز وجل، ونؤكد كذلك على أن الحرية تكمن فى الاختيار لا فى نتائج ذلك الاختيار، وأن الاستخدام الصحيح للحرية يفترض المعرفة بما يعنيه اختيارنا، وهذا يصدق حتى على الرب، ويعنى أن كلية قدرته سبحانه أى حريته تعنى المقدرة على إحداث استثناءات إعجازية 'تثبت القاعدة'، فى حين أن الإنسان الذى اختار بلَّورة لا يستطيع أن يختار ألا تكون صلبة أو شفافة، وليست المسألة هى إنكار النتائج أو الصيغ النابعة من المشيئة الربانية، ولكنها ببساطة توكيد أنها تنبع منها بشكل مختلف عن الأسباب أو الجواهر، فكل قطرة مطر مرتبطة بالمشيئة الربانية بموجب أنها إمكانية، ولكن ليس هناك شىء آخر يرتبط بها بمعنى الماء بما هو، إذ إن طبيعة الماء ذاتها هى التى تحدد جميع صيغه الممكنة، وهذه الطبيعة راجعة إلى المشيئة الربانية.

***

ويبدو أن المتحمسين 'لحق ربانى' مطلق فى الحرية لا يفهمون أنه تقدس وتعالى عندما خلق الإنسان قد ألزم نفسه حياله، فلم يعد حرًّا مطلقًا كما كان بذاته، ومن الخطإ القول بأنه مطلق الحرية حيال الإنسان لأنه حر حيال طبيعته هو جل وعلا، فقد خلق الإنسان بموجب غاية معينة وبموجب منطق معين فلم يلزم نفسه بشىء، وقد

كتب واحد من كبار الفقهاء أن الرب لا يلتزم بشىء حيال الإنسان وهو بمثابة القول بأنه ليس هناك علاقة منطقية بين الخالق والمخلوق، وأنه جل شأنه عندما خلق الماء مثلا فقد خلق شيئًا يمكن أن يكون أى شىء آخر فى أية لحظة شاء، أو أنه تنزه وتعالى لا يتصرف بالعدل لأنه عادل ولكن لأن أمرًا ما عادل لأنه من خلق الرب.

ومحاولة تضخيم بعد التعالى يؤدى إلى المأزق نفسه الذى يؤدى إليه تضخيم حرية المشيئة، فلو أن هناك تعاليًا مفارقًا فحسب وبالتالى مخصوصًا فلن يكون هناك طريق لمعرفة أن الله متعالٍ، وعلى المنوال نفسه فلو كان الرب حرًّا أو كلى القدرة فى كل الأمور، وهو كذلك جل وعلا فيما يتصل بصيغ خلقه، فلن يكون حرًّا فى الاتصاف بكافة الصفات الحسنى التى أضفاها على ذاته، حتى إلى درجة ألا يكون ربًّا من منظور ما، ولكن المفكرين على الطريقة الأشعرية يرون أن الإنسان لا خيار له بموجب أنه لا يعلم ما يتعالى مطلقًا، ولذلك تعين عليه أن يَحُدَّ نفسه فى الإيمان والخضوع. والحق أننا نريد أن نعلم لماذا كان الأمر هكذا؟ ومن حسن الطالع أن الشعور الدينى المفطور فى الإنسان لا يعتمد على التزيُّدات الدينية لفقه معين حتى لو قبل بها على مستوى التجريدات الذهنية ومن واقع الإيمان البسيط.

ولو كان هناك عالم قد وجد قبل الله جل وعلا، وكان هذا العالم متفاضلا وبالتالى متعددًا فلا بدَّ أن يكون فى الذات الربانية مبدأ للانعكاس والتفاضل وبالتالى للنسبية، وهو الأمر الذى

يثبت المقامات الأقنومية فى النظام الربانى، أو هى مقامات الواقع ببساطة، وباختصار لا بدَّ أن يكون هناك 'سابقة ميتافيزيقية' عند الرب ذاته in divinis تجعل العالم وأموره ممكنة، وعندما تُنْكَر 'مايا' الكلية فى سبيل الحفاظ على التوحيد الأنطولوجى يجد المرء نفسه حيال صورة ذاتٍ ربانيةٍ متعالية بلا رحمة ومؤنسنةٍ بلا منطق وبالتالى عبثية، وهو رب يضطر لأنه وحيد إلى أداء كل الأمور فى غياب القوانين الطبيعية كأن يخلق النار من جديد فى كل مرة تشتعل فيها نار، أو رب 'يخلق' خطايا الإنسان ويجازيه عليها فى الوقت ذاته إلا لو شاء ألا يفعل ذلك. وكل ذلك لأننا من المفترض أن نقبل 'ما قاله الله لنا'، وهو يقوم عند التوكليين مقام التفسير الميتافيزيقى، وبالرغم من أن الله قد خلق لنا ذكاءً وخلق لنا معه احتياجًا للتفسير السببى المنطقى، والغاية من خلق الإنسان هى أعجوبة الذكاء القادر على المشاركة فى طبيعة الرب وأسرارها، والتى تكون أول من يعلم أن رأس الحكمة مخافة الله.

***

والحق أن هناك منطقًا أخلاقيًا إلى جوار المنطق العقلانى، والأول هو الذى يمكنه أن يخالف الثانى، ففكرة أبدية جهنم على سبيل المثال عبثية من الناحية الميتافيزيقية، وحيث إنها عملت بكفاءة على مدى ألفين من الأعوام فذلك لأنها كانت منظورة من جانبها الأخلاقى، وهذه الأبدية إذن تصبح ظلاًّ للجلال الربانى، وسواء أكان الأمر مسألة لعنة أم خلاص فإن العبث كامن فى فكرة أن الروح الخالدة

التى تبدأ منذ الميلاد تقضى خلودها فى استظهار حياتها الأرضية، وليس العبث كامنًا فى رمزية أخلاقية مقبولة تميزت بالكفاءة، نظرًا لأنها قائمة على ما يقارب المطلقية فى أحوال الإنسان من ناحية، ومن ناحية أخرى على ما هو قطعى فيما يتعلق بالمصائر فيما وراء القبور.

ويمكن أيضًا أن نعبر عنها على هذا المنوال فما يريد الدين أن يتوصل إليه 'بأى ثمن'، وينوى بالتالى الإجحاف بالمنطق لو لزم الأمر، هو أن يسلّم الإنسان لما أسماه 'مشيئة الرب' عندما لا يكون ذلك السر الربانى مفهومًا لنا، أو عندما نواجه مصيرًا مُعَيَّنًا قاسيًا علينا، أو عندما تتبدى مظاهر غير مفهومة لنا فى العالم عمومًا، فإن هذا من شأنه أن يعطى الحق للغة الدين أو الصيغ الفقهية فى تزيُّد معين، وقد يصل حتى إلى حافة العبث، حيث إن الإنسان هو على ما هو عليه[٨٣]، وإذا كان هناك مستوى 'تبرر فيه الغاية الوسيلة' فهو مستوى الحياة الروحية بكل درجاتها، ﴿طوبى للذين آمنوا ولم يروا﴾.

ولنتذكر هنا مرة أخرى الفارق بين 'المؤمن' و'العارف'، وهو الفارق بين المؤمن الذى يتغيا الكفاءة الأخلاقية والأسرارية فى كل الأمور، حتى إنه أحيانًا ينتهك قوانين التفكير دون ضرورة، بينما العارف يعيش على اليقين المبدئى قبل أى شىء آخر، وقد فُطِر على أن ذلك اليقين مجبولٌ فيه لتقويم سلوكه والإسهام فى تحولاته

٨٣ يذكرنا هذا بالكوانات الصينية والصيغ التى تبدو بلا معنى ولكنها تتفجر بالمعنى، والغرض منها هو كسر قوقعة العادات الذهنية التى تعوق رؤية الحقيقة.

الروحية، وأيًّا كان نزوعنا الإيمانى فلا بدَّ لنا من التعرف على التوازن بين النمطين، فليس هناك تقوى كاملة بلا معرفة، وليس هناك معرفة كاملة بلا تقوى.

ولا شك أن هناك أناسًا يفلحون فى النجاة بشكل أعرج، ولا مبرر للومهم على ذلك أو منعهم منه، ولكن ذلك لا يعنى أنهم هم الناجون فحسب، وعلى كل الآخرين أن يُعَرِّجوا على شاكلتهم حتى ينجوا، وهذه الملحوظة صحيحة ومستقلة عن حقيقة أننا جميعًا معرضون للخطإ ولو كان ذلك نتيجة عدم اليقين حيال أحوالنا الأرضية.

***

وقد ذكرنا مفهوم الأوبايا البوذى أكثر من مرة بأنه 'استراتيجية الخلاص'، والأوبايا هى وسيلة 'تقدست بالغاية' منها، ولها بعض الحق أن تضحى بالحقيقة السرمدية من أجل المناسَبَة العرضية، أى إن لها ذلك الحق إلى المدى الذى تظل فيه حقيقة مخصوصة خافية عن حقيقتها الأصولية، وبالتالى عن الاستراتيجية الروحية التى تناظرها. ولا بدَّ للأوبايا أن تستبعد طريق أن «الرب قد أصبح إنسانيًّا» ومكِّله «حتى يستطيع الإنسان أن يكون ربانيًّا» إلا أن كل طريق منها سوف يحمل انعكاسًا للآخر، وسوف تظل وظيفته ثانوية، أما الإسلام فقد كان عليه استبعاد العقيدة المسيحية، كما استبعدت المسيحية من ناحيتها المبادئ الإسلامية، مثلما استبعدت المبادئ اليهودية من قبل، والتى تتفق فى هذا الصدد مع الإسلام. ويبين تلامذة بولس الرسولى كيف أنه بسَّط اليهودية بغرض دعم المسيحية

من منظور المذهب والطريقة بكيفية مناظرة. وكل ما يثير انزعاج المسيحيين من الصور الإسلامية لا بدَّ أن يفسر بالرمزية التى من شأنها إزالة عوائق التفاهم فيما يتعلق بالأوبايا المحمدية، ولكى نفهم دينًا ما فلا نفع فى التوقف عند الأطروحات البرانية منه، فغاياتها الأصولية هى الشهادة لله والهداية إليه تقدس وتعالى، فالصور لا شىء أما الهندسة التى ترتسم فى خلفيتها فهى كل شىء.

تُشكِّل الجوانية الإسلامية لغزًا إذ تثير للوهلة الأولى تساؤلات عن أصلها وعن طبيعتها الخاصة. والحق أنه لو سلمنا بأن التصوف هو الجوانية من ناحية وأنه ظهر فى فجر الإسلام من ناحية أخرى، فإن الحيرة تنتاب المرء حيال ظاهرة أن الإسلام دين شريعة لا يأبه بالزهد، فى حين أن التصوف على العكس من ذلك قائم على الزهد، ثم إن السؤال التالى يطرح نفسه، ما العلاقة المنطقية والعضوية والتاريخية بين المشربين المتباعدين رغم أصلهما المشترك؟ ولا نندهش حين نرى معظم الإسلاميين الغربيين قد افترضوا أن التصوف قد جاء من أصول مسيحية أو هندوسية[٨٤]، وبرغم خطل هذا الرأى إلا أنه يستفيد من ظروف مخففة، وهى أن المبالغات التى يتسم بها التصوف لا تتفق مع رسالة المعقولية المتزنة للشرع الإسلامى.

ورغم أن الزهد بطبيعته لا يتحتم اتفاقه مع الجوانية إلا أنه لا مناص من القول بأن هذا الاختلاف بين الشريعة وبين الزهد الصوفى فى الإسلام ليس سوى اختلاف دائمًا ما يسم العلاقة بين عمومية الدين وبُعده التربوى الروحى، ورغم أن ذلك الاختلاف يسير قدمًا بقدمٍ مع اتفاق تعويضى قائم على الهوية المشتركة بين الرمزية

٨٤ ذلك على الأقل قبل ماسينيون ونيكولسون.

التراثية والنزوع النفسى والأخلاقى، إلا أن ذلك الاختلاف يُعد أمرًا حتميًّا، إذ ليس بين الشكل والجوهر تشاكل وتواصل فحسب، بل إن بينهما تضادًّا ومفارقةً أيضًا [85]. ولا يصير للزهد معنى فى الإسلام ما لم يكن فى إطار حكمة الشرع الذى يوجهه ويحدده، وسواء أكان ذلك بتحريم أمور متنوعة كالطعام والنكاح فى أحوال خاصة[86] أم فى صيام رمضان السنوى، وترى الصوفية أن الأمر على العكس من ذلك، فإما أن تكون الممارسات الظاهرية ثانوية وهذا هو المنظور الباطنى للعرفان الذى لا يحاول إثبات ذاته إلا فيما ندر، أو أنها عناصر من الزهد، وفى هذه الحالة تعظمها أو تبالغ فيها كما هو حال التصوف المعتاد، ويتوازى مع الزهد تعميقًا للفضائل التى يحققها والتى لا تعتمد عليه فى حقيقة الأمر، ويمكن لذلك التعميق إما أن يهذب الصفات الأخلاقية أو أن يفتح القلب لاستنارة الباطن.

وتجبرنا شهادات التاريخ وطبيعة الأشياء البسيطة التى عرضنا لها آنفًا على التسليم بأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد اسْتَنَّ تيارين تراثيين مختلفين نسبيًّا، وهما متضافران ومتباعدان فى الوقت نفسه،

٨٥ كان البرهان على ذلك الجانب الظاهر من التعارض جليًّا فى حديث أبى هريرة «حَفِظْتُ عَنْ رَسُولِ الله صَلَّى الله عَلَيْه وَسَلَّمَ جِرَابينِ، أمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ فِيكُم، وَأَمَّا الآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ لَقَطَعْتُمْ هَذَا البُلعُوم»، وهناك مقولة مناظرة فى إنجيل القديس توما Spiritus ubi vult spiral.

٨٦ هناك أيضا تحريم نسبى للموسيقى والشعر والغناء، والجوانية لا تأبه له بموجب أنها ترجع إلى طبيعة الأمور، وبالتالى إلى القيم الباطنة وليس إلى المتواضعات والقيم الفقهية.

أحدهما تشريع ملزم وعمومى، والآخر زهد إيمانى مخصوص. والسؤال الذى يطرح نفسه وقد ذكرناه سلفًا لو أن أقدم الشهادات على ما يدعى 'التصوف' كانت تشير إلى أنه قام على الزهد فحسب، ولو كانت الجوانية الإسلامية تتعرف على ذاتها من خلال ذلك الزهد فما هى العلاقة بين الزهد وحقائق الجوانية؟ وتصير الإجابة بسيطة بمجرد اعتبار أن الجوانية تتضمن طريقًا تطَهُّريًّا، فلو كان على صفات 'العبد' العرضية الناقصة أن 'تنطفئ' و'تفنى' حتى تبزغ صفات الرب المطلقة الكاملة فإن الإنسان عليه أن يخضع للنظام الذى يُفضِّل أو بالأحرى يحقق تلك العملية التربوية التحويلية، ولكن هذه الطريقة فى النظر إلى الأمور تستلزم تَبَنِّى منظور استحقاق الثواب الذى تدعمه المساهمة الفردية الانفعالية، والتى تظهر كثيرًا فيما أسميناه 'الصوفية المعتادة' والتى تختزل التحويل التطهرى إلى أسرارية التوبة.

***

وتشتمل الجوانية على ثلاثة أبعاد غير متساوية تتآلف حسب المقام والجبلَّة، أولها بُعد الزهد الذى تقول به الصوفية وترى نفسها من خلاله، وثانيها بُعد الابتهال الذى يشتمل على كل ما يعنيه التصوف 'بالذكر'، وثالثها بُعد العقل المُلهَم الذى يشتمل على الحقائق الميتافيزيقية ويتطلب التميز والتفكر والتأمل، ونرى أن التركيز على البُعد الأول يضعف البُعد الثالث، والعكس صحيح ولكن ليس بشكل متماثل، إذ إن التركيز على البعد الإلهامى لا يحرم

بُعد الزهد من خصائصه، ولكنه يصبح أكثر سطحية بدرجة معينة من واقع النتائج الملموسة للعرفان، كما أن منظور 'المخافة' يصبح بالضرورة أكثر شفافية ووداعة نتيجة تأثير منظور 'المعرفة'[٨٧].

والعنصر الوسيط الذى قد نصفه بأنه شعائرى نظرًا لاستخدامه الصيغ المقدسة وأسماء الله الحسنى هو عنصر محايد يلتقى فيه البعدان الآخران، الأول منها 'محيطى هامشى' والثانى 'مركزى'، والبعد الثالث يتعالى على الدين الظاهرى من حيث المذهب أولا، فقد تأسس على فكرة 'الوحدانية المطلقة' أو جوهر الذات فيما وراء الوجود أو بمعنى باراماآتما و'الحجاب' بمعنى 'مايا'، ثم 'الاتحاد' بمعنى موكشا Moksha من ناحية، ومن ناحية أخرى يذهب هذا البعد من العرفان إلى ما وراء عموم الدين وإلى غايته التى يعبر عنها مفهوم 'الاتحاد'، وهو متعالٍ عن غاية النجاة أو الخلاص الابتدائية، ويتمخض عنه تعابير معينة متناقضة مثل الاستهانة بالفردوس. ولا يصح أن تترجم تلك التعابير حرفيًا، فالاتحاد الأسمى لا ينفى الفردوس وحورياته إلا بقدر ما تنفى طبيعة الولى الربانية طبيعة الإنسان الأرضية.

ومن صحيح القول أن الزهد والأخلاق لا يشكلان الجوانية بكاملها، ولن يكون من الخطإ رفض المعادلة التى تقول إن الزهد

٨٧ اقتبسنا مرارا هذه العبارة الكاشفة «لست أنا الذى ترك الدنيا ولكن الدنيا هى التى تركتنى».

يساوى الجوانية والتى تبناها بعض الصوفيين، ولكن على المرء أن يقبل حقيقة أن الزهد الإسلامى لا يتعلق بالجوانية فحسب من الناحيتين الدلالية والتراثية، ونجد بالتالى أن المعادلة المذكورة لها مبرر واقعى لا يمكن تجاهله.

***

وتُعد معادلة الجوانية تساوى الزهد معادلة إشكالية، ولكنها فى الحقيقة اختزالية elliptical وتعنى جوهريًّا التخلص من العوائق الفردية التى 'تحجب' إشعاع الذات الربانية فى النفس، فنرى أن الصياغات الناشئة عن هذه المعادلة هى 'التصوف صيام'، و'التصوف صمت'، و 'التصوف عزلة'، و'التصوف فقر'، وتعابير أخرى من النوع نفسه، وكل هذه المفاهيم السلبية لها معنى تخطى عائق بغرض 'كشف' الحقيقة الوحيدة[88].

وإصرار جوانية معينة على بُعد الزهد الذى يُعد ثانويًّا ومشروطًا لا يمكن أن يُفَسَّرَ ما لم يكن الخطاب موجهًا إلى جمهورٍ كبير لا إلى صفوة محدودة فحسب، إذ إن التصوف فى الحالة الأخيرة سوف يُعرَّف بجوهره، ألا وهو مذهب الميتافيزيقا المتكامل أى علم الوجود أو علم الإلهيات، وهذا المذهب فعال عند 'الروحانيين' فحسب وليس عند 'النفسانيين'، أى لأقلية وليس لأغلبية، وفكرة

٨٨ لا شك أن هناك أيضا تعريفات إيجابية على شاكلة العبارة التالية للإمام الغزالى 'التصوف ذوق'، ويعنى الاختزال فى هذه الحالة تجربة ذاتية وليست موضوعية، ولها طبيعة غير مباشرة مثلها مثل الإشارات التى ذكرناها آنفا.

قيام جوانية تخاطب الجميع تبدو متناقضة أو حتى متزندقة من منظور أولئك الذين يرون الجوانية بشكل غير واقعى، إلا أنها شاهد على إمكانية كامنة فى طبيعة الأمور، وهو ما يعنى أن الجوانية الشعبية تجد لها مبررًا فى فاعليات معينة ناجعة، ثم إنه لا خيار أمامنا فلا بدَّ من مراعاة الظاهرة تاريخيًّا كما هى، وقبول مبدإ وجود جوانية تخاطب السواد الأعظم أو حتى تخاطب الجميع من حيث المبدأ. ودائمًا ما تحوى تلك الجوانية 'المتسعة' حكمة أصيلة فى بعض جوانبها، ولها أسرارها الكامنة فى 'قلبها' فحسب، وليس فى 'قشرتها'، وليست بذاتها الحكمة بما هى، ولكنها قد حافظت على طبيعة الجوانية النقية بفضل نظامها فى مقامات البطون كلما أمكن أن تثبت ذاتها.

وهناك جوانية يمكن أن تنتشر بالوعظ، وهو ما يثبته التاريخ من ناحية ويثبته الانتشار الهائل لطرق التربية الروحية من ناحية أخرى، والعرفان المتكامل فحسب هو الذى لا تصلح فيه المواعظ. وقد كانت المسيحية جوانية فى أول أمرها بفضل منظورها 'الاستبطانى' من وجهة النظر البرانية ومن منظور الشريعة الموسوية التى اعتبرتها بدعة، وقد انتشرت رغم ذلك بالوعظ والكرازة والتبشير. ويصدق الأمر نفسه على الصوفية وهى جوانية فى منظورها إلى 'الطريق الروحى' وبالتالى إلى 'التحقق' و'التحول الروحى transmutation'، وهو منظور غريب على الشريعة البرانية، والتصوف إذن مثله مثل المسيحية له أسراره، إلا أن كليهما يتضمن رسالة 'إلى الكثرة' إن لم تكن

’إلى الجميع‘.

وسواء شئنا أم أبينا فإن الدعوة للتربية الروحية كانت قائمة منذ بدايتها ولا تزال[٨٩]، ولكن الدعوة للمذاهب السرية ووسائلها المناظرة بالضرورة هى أمر لم يقم على الإطلاق، ونجد حتى فى هذه الحالة أن السرِّية ضرورة برانية فحسب، تختلف باختلاف الوسط الإنسانى والأحوال الدورية. وغياب مصطلح وسيط بين الوجهين الخارجى والداخلى للتراث أمر يستعصى حتى على الفهم النظرى، إذ إن المواجهة الفجائية بينهما أمر لا يمكن أن يتحقق، كما أن المواجهة بين العالم والله تقدس وتعالى أمر يستعصى على الفهم دون وجود عوالم سماوية وشبه ربانية من ناحية، ومن ناحية أخرى دون وجود تصور أقنومى مثالى للعالم عند الله سبحانه، وهكذا كان التصوف المعتاد برانية مهذبة أو مكثفة تختلط بجوانية أخلاقية عامية، ونلاحظ وجود تعايش مماثل فى الهند وغيرها، فحتى الأدفايتا فيدانتا لها امتدادات شعبية فى الأوساط الشيفية.

وتنتج الأسرارية عن الميل إلى الاستبطان وإلى التجربة الباطنية، وهى أمر ’طبيعى بشكل فائق‘ عند الإنسان، أى إنها تناظر احتياجًا باطنيًّا قائمًا حيثما يكون دين لا تستطيع شريعته إرضاء كل التطلعات،

٨٩ نجح الشيخ البدرى فى القرن التاسع عشر فى ربط قبيلة بأكملها من البربر وهى قبيلة عيد بو على إلى الطريقة التيجانية، وهو أمر بعيد كل البعد عن الصفوة الروحية، ولكن ليس المبدأ مرفوضا إذا دعت إليه الحاجة، ومن المعلوم أن انتشار الإسلام فى الهند راجع إلى هداية طوائف الأخوة الروحية وليس إلى قوة السلاح.

وهكذا فإن الجوانية ليست مجرد المعرفة بمقامات الدين ودرجاته وحدود اختلافاته، فهى أمر مختلف تمامًا عن المذاهب الظاهرية[٩٠].

***

ولقد لاحظنا فى أكثر من مناسبة أن الميول التوكلية قد تدخلت فى نطاق التصوف. ويسمح لنا السياق الحالى بضرب مثال آخر على هذا الأمر يُنسب إلى ابن عربى بالحق أو الباطل[٩١]، فقد جاءت كثير من آيات القرآن الكريم بصيغة ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه ٥. ويعتقد ابن عربى على طريقة الحنابلة أن المرء لا يصح أن يحاول ترجمة هذه الصيغة، وبالتالى لا يصح أن يفهم الصورة التى ترسمها، ويلوم الناس على رغبتهم فى رؤية استواء الله على العرش، وهى صيغة رمزية تتعلق 'بالعلو' و'الهيمنة' و'العظمة' وليس بالحال، ويستنبط أن كل ذلك ما هو إلا 'مجرد ادعاء' بموجب أن 'قدماء المفسرين' لم يطرحوا أى تفسير لها. ونعتقد على العكس أن إغفال مثل هذه المسألة غير ملزم فى التشريع، ذلك أن تفسير كل الأمور ليس دورًا واجبًا على 'القدماء'، وبخاصة حين تكون الأمور البينة

٩٠ هناك فاصل معين بين الصوفية البدائية التى كانت قائمة على الزهد والأسرارية وبين الصوفية المذهبية فى العصر الوسيط التى توسعت فى استخدام مصطلحات هلينية، وقد كان ابن عربى أول من صاغ مذهب 'وحدة الوجود'، أو هى وحدة المعرفة الأنطولوجية للحقيقة، والتى تفسر لقب التشريف 'الشيخ الأكبر' الذى أضفى عليه، إلى جانب أسباب ربما كانت أقل معقولية أو أشد تناقضا.

٩١ راجع رسالة La Profession de Foi، ترجمة R. Deladrier، وقد لفت البعض نظرنا إلى أنها ليست من أعمال ابن عربى بل هى لأحد تلامذته، وهو أمر أدعى إلى التصديق، ولكن هذه المسألة ليست مهمة فى سياقنا.

حضورًا هى موضع الجدل، فالعرش الربانى لا يمكن أن يعنى إلا ما يعنيه عند الإنسان ألا وهو السلطة والملك وبالتالى العظمة والقوة والعدل وتعنى 'الجلال' إجمالا، ذلك إذا كانت الكلمات لها معنى وهو ما يحاول التوكليون ملاحاته، وهم يتوقون إلى اعترافنا بأن الإيمان يتطلب التسليم بصورة لا معنى لها، ويحرِّمون علينا البحث عن سبب وجودها، أو بتعبير آخر إن الله جل شأنه يمكن أن يطرح صورة ما لمجرد طرحها فحسب، وفى هذه الحالة سوف تفتقد المعنى، وإنه جل جلاله قد جعل التسليم بها على عواهنها شرطًا لازمًا للإيمان. والحق أن الله جل وعلا حين يتكلم فى الوحى عن 'استواء' وليس عن أى فعل آخر، وعن 'عرش' وليس أى شىء آخر، فمن الواضح أنه سبحانه يقصد الإشارة إلى أمر محدد ومفهوم، فأن يضع المرء فى عالمنا نفسه على عرش يعنى أن يتسنم السلطة على شخص أو جماعة، فالله علا وتقدس له السلطة المطلقة بموجب طبيعته ذاتها بشكل معصوم، ولكنه يحققها نسبيًا فى الإنسان المخلوق بدءًا من 'لحظة' نشأة الكون حتى يظهر معادلها الفردى أو الجمعى فى الوجود. وهذا هو 'الاستواء الربانى' عندما تنفذ مشيئته وتتحقق غايته جل وعلا على الأرض.

وعلى كل حال فادعاء أن التأويل الوحيد المشروع لصيغة مقدسة هو إعراب الكلمات لهو أمر متناقض على مستوى الاصطلاح ولا يزيد على القول بأن ترجمة كلمة أعجمية كامن فى ظاهرة صوتها فحسب.

***

ويقدم الإسلام للمؤمنين أفكارًا ووسائل تتيح لهم النجاة إلى الفردوس بشرط قبولها بإيمان وتطبيقها بإخلاص، والتصوف من ناحيته يطرح لاشيئية وجودنا العرَضىِّ نسبة إلى المطلق مع صبغة أخلاقية سواء أحببناها أم غير ذلك، وتعيد الذهن إلى المفاهيم الأوغسطينية واللوثرية عن فساد طبيعة الإنسان التى لا علاج لها، ولا شك أن الوعى بالانقطاع والمفارقة بين الحادث والمطلق هو بمثابة الإعداد للتربية الروحية 'للذات' وبدءًا من 'الأنا'، ولكن طرحها الفردى والإرادى والعاطفى لا شأن له بالعرفان، وهو يقحم على الإسلام أخلاقية أسرارية تعتبر فى مجملها غريبة عن واقعية هذا الدين، وتفسر عداء العلماء للتصوف إلى حد كبير، وكذلك عداء الفلاسفة الذين أحيانًا ما يحاولون النيل من الحكمة، وأيًّا كان الأمر فحين يأسى الأولياء على أنهم لم يولدوا طيورًا ولم يُخلقوا زهورًا، أو حينما يسعدون بأنهم لن يقضوا فى الجحيم إلا ألف عام فحسب، أو أية مبالغات أخرى من النوع نفسه، فمن الممكن دائمًا أن يخطر لنا أنهم يَكُون أساسًا عن وعيهم بالمفارقة التى أشرنا إليها سابقًا، وهى الشرط الأول لخيمياء التوحيد، ولكن هذه الرمزيات غارقة فى الإشكالية بفعل المبالغات الحرفية التى تجتاحها.

إلا أن هناك تعويضًا أيضًا فى هذا المقام، فإذا كانت الأخلاقية الفردية قد عبَّرت عن الهوة الميتافيزيقية بين 'المخلوق' و'غير المخلوق' أو بين العرضى والمطلق فإن التشاؤم الأنثروبولوجى الناتج

عن ذلك التعبير قد استطاع أن يعمل كمنطلق لأسرارية 'الرجاء والرحمة' أو 'الإيمان المُنَجِّى المخَلِّص'، وهذا الأمر قائم فى كل من الإسلام والمسيحية، كما هو قائم فى البوذية الإيمانية فى الذكر استجلابًا لرحمة أميتابها بودها، فالرحمة أو هى الجذب الربانى تتحقق فى وظيفة الوعى فحسب، وسواء أكان هذا الوعى ميتافيزيقيًّا أم أخلاقيًّا أم كليهما معا[٩٢].

***

وتتيح كل هذه المعطيات للمرء أن يتفكر فى ثلاثية 'الشريعة والطريقة والحقيقة' بناءً على الاستخدام الشائع لهذه المصطلحات، فالطريقة هى المنهج، والحقيقة هى النتيجة التى نتحصل عليها حين نتفهم صلتها بالطريقة، ولكنا يمكن أن نفهم الطريقة على أنها النطاق الشاسع للتصوف المعتاد، ونفهم الحقيقة على أنها النطاق المحدود للتصوف الجوهرى، وبالتالى على أنها الجوانية بمعناها الصحيح، وتقوم الأولى على التشاؤم الإنسانى والزهد وتراكم صالح الأعمال والأخلاقية المفرطة، فى حين تقوم الثانية على العرفان من المنظور المذهبى والسلوكى معًا.

ولنعد إلى المعنى الحقيق لاصطلاح 'الطريقة' الذى يشتمل على

٩٢ ومن نافلة القول أن الوعى بلاشيئيتنا الميتافيزيقية يرتفق بالضرورة مع وعى أخلاقى يناظرها، ذلك رغم أن ذلك الوعى الأحادى البعد لا يشتمل على طبيعتنا بأكملها، ولكن هذه الحقيقة لا تعتبر عذرا للمبالغات الأخلاقية عند البعض، فإن الطبيعة الكمية لتلك المبالغات الحماسية نقيض للطبيعة الكيفية الميتافيزيقية المطروحة.

’مقامات‘، فكل فضيلة أصولية لا تهتز حين تتعرض لاختبارات النظام السائد أو تصاريف القدر هى مرحلة لازمة فى السعى إلى الاتحاد أو ’الحقيقة‘[٩٣]، وتفسر نظرية ’المقامات‘ الطبيعة الزهدية للتصوف الأول والتصوف المعتاد فيما تلا من قرون، وهى ترفع ’الحجب‘ التى تحجب الحقيقة، وتعريف الصوفية ظاهريًّا بأنها الزهد يحوى ضمنيًّا تعريفها كتتابع من مقامات التحقق والتحرر، وهو ما يناظر طبيعة الجوانية تمام المناظرة، فهى تعمل على ’تحويل‘ الإنسان بدلا من العمل على نجاته وخلاصه، أو هى تعمل على نجاته عندما تحوله، وتحوله عندما تعمل على نجاته.

ويتعلق عهد التربية الروحية فى الإسلام بالجهاد المقدس، ومريدوه هم ’المجاهدون‘، وطريق التربية الروحية هو سلوك ’الجهاد الأكبر‘ كما وصفه الرسول عليه الصلاة والسلام أى جهاد النفس، ووسائل الزهد كثيرة لجهاد ’النفس الأمارة‘ منها الصوم والتهجد والخلوة والصمت وأعمال الخير، وهو ما يفسر الارتباط بين أفكار الجوانية والزهد بشكل إيجابى، أو يفسر على الأقل المعادلة التى تختزل الجوانية إلى الزهد، إلا أن لها أيضًا معنى الحجاب الذى ينكشف بفضل المجاهدة، ويقول الحلاج :

٩٣ وتتفق الطريقة مع ’الصراط المستقيم‘ فى فاتحة الكتاب فى صلواتنا، وهى طريق ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ أى المريدين المباركين حسب المعنى الجوانى الواضح، وليس طريق ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِم﴾ أى الكفار والمعتزين بالإثم، وليس طريق ﴿الضَّالِّينَ﴾ فى دروب معوجة، وهم ذوو الإيمان الدنيوى الفاتر.

ما يشرب الخمر إلا من يكن بطلاً ... يُطلِّق النوم لم تغمض له أجفانى
طلقت نومى ولم أَسْلُ حلاوته ... حتى بقى جفن عينى ساهرًا فانى

إن لغز التصوف هو أن الأمور تقدَّر بتكلفتها، والتعبير الملموس عن القيم السماوية هو التضحية الدنيوية.

***

ويستقى الإسلام قوته من برهان أن حقيقة الواحد المطلق هى الحقيقة المانعة الجامعة، فتصير أهم الأمور جميعًا، وكذلك من أن الإنسان ينجو بقبول تلك الحقيقة الأسمى. ويمكن القول بأن إمكانية ذلك القبول المنَّجى للحق المتعالى هو ما يُشكِّل طبيعة الإنسان ورسالته. ويتفهم المنظور الجوانى من بدايته أن الحق الأسمى يتطلب بطبيعته وأولويته أن نقبله بكليتنا، وبكل ما نحن عليه، فالجوانية إلى البرانية بمثابة الكرة إلى الدائرة. وفى بنية الإسلام وبلغة الهندسة يُعد التصوف من حيث المبدأ هو البعد الثالث الذى لا أبعاد بعده، والذى يصير الإسلام ناقصًا بدونه، وإذا رجعنا إلى الثلاثية الأصولية فى الإسلام «الإسلام والإيمان والإحسان» نرى النقطة ترمز إلى أول عناصر هذه الثلاثية والدائرة إلى ثانيها والكرة إلى ثالثها، وسوف تضفى الثالثة على السابقتين بعض العمق والتبادل فتحقق فيها جوهريهما، وكذلك الأمر فى ثلاثية «الشريعة والطريقة والحقيقة» التى ذكرناها سلفًا حيث يمثل البعد الثانى امتدادًا للبعد الأول فى حين يتوقع

تحقق البعد الثالث[٩٤]، وهو البعد الذى سيتعالى على البعدين الأولَيْن ويحقق صهر ثلاثية الأبعاد الكلية فِي وجودٍ واحد.

***

وتؤسس شهادة «أَشْهَدُ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ الله وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ» أولا للتميز بين الله تعالى من جهة وكل ما هو غيره من جهة أخرى، ثم التمييز بين الله سبحانه من ناحية والعالم من ناحية أخرى، ثم التمييز أخيرًا بين 'آتما' و'مايا'، أو بين المطلق والنسبي، وينتمى هذا التمايز الأخير إلى الميتافيزيقا، ومن ثم إلى منظور الجوانية حيث إنه قابل للتطبيق على المنظومة الربانية، وحيث تؤسس الميتافيزيقا للفصل والتمييز بين المطلق النسبي أى الوجود وبين المطلق المحض أى غيب الغيب.

والشهادة الثانية «أَشْهَدُ أَنَّ مُحمدًا عَبدُهُ ورَسُولُه» تشهد بشكل ضمنى أو تصف بشكل رمزى طبيعة الإنسان الروحية، فالمؤمن 'عَبْدٌ' تمثلا بمحمد عليه الصلاة والسلام، أى إنه لا بدَّ أن يستكين إلى مشيئة الله عز وجل فى كل أين، وهو 'رسولٌ' بمعنى وجوب مشاركته فى الطبيعة الربانية وتمديدها فى الوجود، وهو أمر ممكن بموجب

٩٤ تنتمى الطريقة بكليتها من حيث المبدأ لا من حيث الواقع إلى البعد الجوانى، والحقيقة هى الغاية التى تحقق، أو هى الجوهر الحاضر أبدا، أو هى امتداد للنقطة الذى يدل على الثبات الشكلى فى رمزيتنا الهندسية، فى حين أن استدارة الدائرة وتكور الكرة يشيران إلى نوعية الجوهر الحر وبالتالى إلى كليته، وهناك انطباع آخر يؤيده التراث هو أن الدائرة بخلاف ما تقدم هى المجال البرانى الخارجى، وهو يناظر الشريعة، وتمثل أنصاف الأقطار الصيغ المختلفة للطريقة حيث الحقيقة منها هى المركز.

صلاحية الطبيعة الإنسانية، وتميل التوكلية الإسلامية إلى المبالغة فى شق العبودية على حساب المعقولية المشروعة، وعلى المرء أن يكتشف نياتها ومعانيها الأسرارية الضمنية فى نقائضها ومداوراتها وافتقادها إلى المعنى[٩٥]، ويرى منظور هذه التوكلية أن الطبيعة البسيطة للأمور هى مجرد لا شىء، فى حين يرى أن المقاصد الأخلاقية والتنسكية هى كل شىء، ويبقى السؤال معلقًا عن مدى قدرة إرادة المتنسك الطوعى على توجيه ذكائه، وإلى أى مدى من الناحية العكسية يستطيع ذكاء العرفانى أن يوجه إرادته، ولا مناص من أن نجد منطقيًا أن العلاقة الأخيرة لها الأولوية على الأولى حتمًا من الناحية المبدئية حتى لو لم يحدث ذلك فى الواقع دائمًا.

ويرتفق التسليم للمشيئة الربانية فى كل لحظة مع الإحساس بالمطلق[٩٦]، مُشكلاً أصالة المنظور الإسلامى وهيمنته، وهو 'التقوى' فى

٩٥ فالمرء لا بد أن يمارس الصبر والإحسان دون أن يفتقد التمييز، ويجب ألا ننسى أن هبة التمييز ترتفق مع نوع من نفاد الصبر نتيجة رغبة عارمة عند المرء لإجبار العالم على التفكير المنطقى، وصعوبة قصر النفس تلقائيًا على الحق الميتافيزيقى للعالم فى محاولة صياغة معامل معين لتقدير العبث.

٩٦ هاتان الصفتان اللتان تعبر عنهما الشهادة الثانية تناظران 'السلام' و'الصلاة' فى البيعة للرسول عليه الصلاة والسلام، كما يمكن القول أيضا بأن البيعة تتعلق بالعقل الملهم spiritus وبالنفس anima، وهما يناظران بدورهما الاستنارة والسكينة فى مقام الروح، أو اليقين والطمأنينة فى مقام النفس، ويعرف المرء لغة أن رمزية القلب 'المتطهر' أو 'الذائب' تمثل وعى العقل الملهم intellect فى مقام المعرفة والحب، وأن رمزية 'الصدر الواسع' تمثل النفس التى تحرر من 'ضيقها' وتتعرف على ذاتها بالبسط خارج حدودها، أما فيما يتصل 'بحاسة المطلق' التى ذكرناها سابقًا فهى الحاجة إلى وجود المطلق حتى يفسر ويغفر النوايا والمبالغات التى تجعل من ارتياد دلالة المتون الإسلامية أمرا عسيرًا.

الإسلام، فالمسلم يصبح 'ذاته' تمامًا حين يشعر بالتوحد مع المشيئة الربانية، و'يمحو ذاته' أو يفنى فى إرادة الله عز وجل، ويُسلم 'للحضرة الربانية'، فيخلى الطريق لإشعاع المثال الربانى والجوهر الإلهى، أى يخلى الطريق لا لما ينتمى إلى 'الوجود الممكن'، بل لما ينتمى إلى 'الوجود المطلق' ذلك الذى لا يملك إلا أن يكون.

يرى المرء فى المسيحية كما فى غيرها من الأديان أمثلة نمطية من التركيز الزائد على صفة 'التواضع' حال الحديث عن طبيعة الإنسان، ونقول 'التركيز الزائد' لا لكى نعنى أن هناك حدودًا قصوى لفضيلة التواضع بقدر ما نعنى أنها تحدد بناءً على موقف موضوعى حقيقى يؤدى افتقاده إلى تزيد وليس إلى توازن معيارى، وإلى عاطفية دينية معينة تميل دائمًا إلى التهوين من قيمة الإنسان، أى إنها تحط من قدره كصورة للرب لتجعله إنسانًا متشظيًا منحرفًا، وأحيانًا ما تختزل الإنسان بما هو إلى أنواع مخصوصة من البشر، وهو ما يحدث بمعنى ما حين ندعو الله سبحانه قبل طقس التكريس الذى يقال فيه حسب الصيغ الكهنوتية «... أن تتقبل تقدمة عبيدك... » أو قول «... وأن تنزِّل الروح القدس...» على العناصر القربانية وأن «تحولها بفضلك إلى جسد المسيح ودمه» وصيغ أخرى على الشاكلة ذاتها، وهكذا تتلبس ميول ذاتية وأخلاقية بمظاهر شعائرية وموضوعية.

وقد كان القديس توماس واعيًا بالإشكال حين تساءل عما إذا كان التضرع المقصود ليس إلا «صلاة سطحية إذ إن قوة الرب تُحدث التكريس لا محالة»، ثم يجيب بأن» كفاءة الكلمات يمكن أن تُغمَطَ بنيَّةِ مقيم الشعائر» من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه «ليس من الأدب سؤال الرب ما نعلم يقينا أنه سبحانه يهب بلا سؤال»، ويقول «إنه

أحرى بالقس الذى يدعو الله كى يتحقق الغرض من القربان أن يدعوه كى يثمر القربان فينا» [٩٧]، وبرغم أن هذه التفاسير معقولة[٩٨] إلا أنها لا تفسر الغاية من الصيغ ذاتها، إذ إن تلك هى القضية بأكملها من منظور لغة الدين، وهى ما يهمنا فى هذا السياق بصرف النظر عن التنويعات الشعائرية[٩٩].

ولعل المثال التالى نموذج آخر على التزيد الدينى، إذ اشترط مرسوم جراسيان فى القرن الثانى عشر أن يستبق القس جمهور المتناولين إلى ما بعد القداس، وعليه أن يُفْرِطَ فى سحقهم بالخوف والرعدة. وصحيح أن الإحساس بالقداسة يستبعد العوارض كافة، ولكنه ليس سببًا لأن يعبر المرء عن نفسه بهذه الطريقة التى توحى بأخلاقية ساحقة فى موقف من الأجدر به أن يوحى أملا وسلامًا شافيًا وأمرًا فى مقدور المؤمن القيام به حتى لو خاطر بكفاءة الشعيرة، ولا تكون الأولوية فى هذه الحالة 'للارتعاد' بل لِذِكْرٍ تأملى نسيجه

٩٧ يؤسس القديس توما الأكوينى منظوره على نص للقديس أوغسطين وهو بدوره يعتمد على رأى لباسكاسيوس ردبرت Paschasius Radbert, Summa Theologica, Part 3, schg 83.

٩٨ ربما باستثناء ما يتعلق بمشروعية سؤال شىء مؤكد العطاء، وبالرغم من أن هذه المشروعية ثابتة فى بعض الأحوال، ولكنها لا تبدو لنا كذلك فى حالة القربان.

٩٩ فيما يتعلق بالنية المضمرة وليس الشكل الظاهر لصلاة القربان، فقد أكدنا أن هذه الصلوات يمكن أن تُفسر بتفاهة الإنسان بما هو، وبحقيقة أن 'القداس' طقس جماعى غايته التعبير عن مشاعر الجماعة، ولا نرغب فى الإسهاب فى تلك المسألة حيث إنها خارجة عن موضوعنا فسوف نشير إلى أن مفهوم دور حضور العوام هو مفهوم قابل لسوء التفسير، ويمكن أن يستحيل إلى مبرر لكثير من الأخطاء بالرغم من الحدود اللاهوتية التى تختلف من عقيدة إلى أخرى.

السكينة والفرح المقدس[١٠٠]، والتذكر تعريفًا لا بدَّ أن يرتبط بمخافة الجلال، ولكن ليس إلى الدرجة التى تختزل فيها المسألة إلى رد فعل انفصالى أو انسحابى، وتعبير جراسيان يفيد فى التنبيه إلى الدنيوية التى تطفو على شعيرة القربان حين تبتذل بتدين انفعالى بعيد عن الواقعية ثم تنسى التعاليم التى تقول «لا تعطوا القدس للكلاب»، وينسون أيضًا مبدأ أن الصدقة المفهومة فهمًا صحيحًا تعتمد على الحقيقة، أى على طبيعة الأمور لا على مجرد العطاء العشوائى.

وتلوح كأس القداس الذهبية للذاكرة فى هذا السياق، فنتذكر تعبيرًا آخر يشهد على 'النفى' الذى يتجلى أحيانًا فى العاطفة الدينية، فقد قرأنا كثيرًا أن الذهب هو مجرد 'معدن نجس' بينما يكمن الجمال فى النفس، كما أن هناك عدة تعابير من النوع ذاته، وحقيقة أن الذهب مادة لا يجعله 'نجسا' بأى شكل كان، وإلا كانت كذلك مادة أجداث المقدسين التى رفعت إلى السماء ولم تتخثر، وقبلهم كان جسد المسيح والعذراء عليهما السلام، ولا بدَّ للمرء من أن يتألم حيال عقلية أخلاقية تخلط فى الواقع بين مجرد انحطاط وجودى وضعة خلقية، وحقيقة أن كأس القداس لا بدَّ أن تكون ذهبيَّة تدحض هذا النوع من سوء استخدام المصطلحات وما يلازمها منطقيًّا من ارتباطات وقحة. ولم نكن لنذكر تلك الحالة من سوء استخدام المصطلحات ما لم يكن

[١٠٠] وهو سلوك لم يكن القديس جوليان إيمار ليوافق عليه، ولنضف مع ذلك أننا نفضل الارتعاد على طريقة جراسيان عن وقاحة الشعائر الحديثة.

هناك كثيرٌ من الأمثلة على شاكلتها فى الأدبيات الدينية[١٠١]، 'فالعقدة' الرئيسة هى احتقار 'الجسد' باسم الروح، أو احتقار الطبيعى باسم ما فوق الطبيعى، وسواء أكان ذلك صوابًا أم خطأ.

وحيث إننا قد أشرنا سلفًا إلى الفقه الإسلامى بما يكفى فلا شك أن الأمر يستحق الإشارة مرة أخرى إلى سقطات تتسلل إلى الأدبيات الدينية فى الإسلام لتجعلها مثيرة للمشاكل بطريقة فريدة، وتحجب الغاية منها فى كثير من الأحيان لتصادر على المطلوب، ففيها أولا ميل واضح إلى التعابير الدورانية المختزلة، كما أن بها ميلا لا يقل عنه إحباطًا فى المداورة hyperbolism والمبالغات[١٠٢]، ولم يكن ذلك لمجرد القول بأن المسيحية خالية من تلك السقطات، ولكن لغتها إجمالا أقرب إلى 'الآرية' من لغة التدين الإسلامية، وهى بالتالى أكثر مباشرة وانفتاحًا، كما أنها أقل رمزية وزخرفًا. ويرى الغربيون تلك الأمور على أنها عجز فكرى وتهافت أمانة أخلاقى، أما عند الشرقيين فإن فائدتها تعوض زيفها، فهى تؤكد الحق بتطريزه بشكل يطلق النيّةَ من خلفية الصورة التى تحاول تضخيمها، وغالبًا ما تأخذ المبالغة شكل الوظيفة الضرورية حتى إنها أحيانًا تبدو أكثر 'حقيقية' من غايتها الحقة فتظهر صبغتها وقد طُمِسَتْ وراء حجاب العوارض،

١٠١ يتغاضى المرء بطيب خاطر فى سياق تلك الأفكار عن كرامة الحيوانات وبراءتها التى عليها أن تحمل جل وعثاء الاصطلاحات التى تتعلق بسقوط الإنسان.

١٠٢ وقد طرحنا هذه المسألة الشائكة فى الأبواب الثلاثة الأولى من كتابنا التصوف حجاب ولباب Sufism Veil and Quintessence.

ولا يأبه من يقبل بها ويستخدمها لصبغتها الكمية لا الكيفية التى لا تُنقِصُ عندهم من قوتها. ونعتقد أن ذلك ليس منقطعًا عن وجاهة فكرة 'كلية العلم' ولا عن قوة مقولة 'كلية القدرة'.

والرمزية هى اللغة الأولانية للحكمة الخالدة، والمشكلة هى معرفة ما كان واجبًا لها وما كان واجبًا عليها، ولا شك أن الإجابات سوف تختلف بحسب طبيعة الإنسان وزمانه.

***

وهناك كثير من المتناقضات فى أدبيات الإسلام الدينية بدءا من بعض الأحاديث النبوية، والتى قد يرجع تناقضها إلى الاختزالية بغرض التأثير 'بصدمة مساعدة' دون مراعاة المنطق الأولى. وتبدو المعقولية العامة كأمر 'سطحى' أو 'ظاهرى' أو 'دنيوى' لو أحببت، وتفتقر بالتالى إلى النفاذية والإلهام، فى حين أن المفروض فى الاختزالية أن تُنَشِّط الوعى بالنيات الأصلية للمعنى.

وسوف نضرب مثلا بحديث دأب المسلمون على تداوله بلا تردد، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ وَإِنَّ نبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلام كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ» أخرجه البخارى، وحديث آخر «التَّاجِرُ الصُّدوقُ الأَمِينُ مَعَ النَّبِيِّين وَالصِّدِّيقينَ وَالشُّهدَاءِ.» أخرجه الترمذى.

ولو أننا أخذنا الحديث حرفيًا فيجوز القول بأنه ربما كان داود عليه السلام يضرب مثلا طيبًا لشعبه، أو أنه لم يكن يعتبر الملَكِيَّة أمرًا يستحق المكافأة، وليست هذه المسألة على شىء من الأهمية،

ويجدر بنا الإشارة إلى جوانب معقوليتها، ولكن لننتقل إلى الأمور الجوهرية، فالتاجر بدهيًا يبحث عن أكبر مكسب ممكن، وإغراء الغش كبُر أم صغُر كامن فى طبيعة مهنة التجارة ذاتها[١٠٣]. ومقاومة ذلك الإغراء بشكل منهجى هى بمثابة التنازل عن غريزة الغلو فى الكسب بموجب الإيمان بالله سبحانه، أى على أساس مثال روحى هو أن يموت المرء عن صيغته الذاتية، وسواء أكان ذلك على المستوى الفكرى أم الأخلاقى أم السلوكى فهو واقعًا نوع من الموت[١٠٤]، والموضوعية التى هى جوهر الإيمان الإنسانى هى صيغة من صيغ القداسة حتى إنها ترتفق بها إلى الحد الذى يتسامى فيه محتواها أو يتكامل. فنزاهة التاجر عن المغالاة فى الكسب حبًّا فى الله تعالى هى 'نوع من القداسة'، وحين نتفكر فى جوهرها نجد أنها تنطبق على 'القداسة بما هى' كما ورد ذكر الأولياء وحتى الأنبياء فى الحديث سابقًا[١٠٥]، وربما بدا الحديث فى أول الأمر مثيرًا، ولكنه للسبب ذاته يدفع إلى التأمل.

ويتضح أن الاختزال الجدلى والرمزى قد يؤدى إلى كثير من أشكال سوء الاستخدام، بل قد يفقد حاسته النقدية التى يُفترض

١٠٣ يذكر القرآن الكريم الجشع فى التكاثر ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ، حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ التكاثر ١،٢

١٠٤ رأينا النزاهة والسكينة اللتين تنتجان عن ذلك السلوك فى الشرق، وخاصة بين صغار التجار من الصوفية، ومعظم هؤلاء ينتمون إلى أخوة روحية أو أخرى.

١٠٥ تشير عبارة 'بين الأنبياء' فى الحديث لا إلى الموضع السماوى، ولكن إلى التمسك بالنزاهة 'لوجه الله جل وعلا'.

أن تنشط نتيجة لذلك الاختزال ذاته، ولكن ليس هذا هو الموضوع الأساسى، ومع ذلك نجد المقولة الهندوسية التى تقول 'إن الأرباب تحب اللغة الغامضة'، وليس لأن تلك اللغة تتمخض عن عدم الفهم، ولكن لأنها تنبو عن الابتذال الدنيوى فى فجاجة الظهور، وتنزع رذيلة الدنيوية من النفس، فترفع الملائكة حجاب الغموض عنها، والمسألة هى إلى أى مدى يكون للإنسان حق فى ذلك المبدإ، وإلى أى مدى يمكنه التحدث باسم الآلهة ومثل الأرباب.

***

ولا يتوقف الأمر عند التعبيرات الاختزالية ذات المظهر التناقضى فحسب، ولكن هناك أيضًا تعبيرات رمزية واستعارية وإيحائية، وسوف نقتبس من كلمات الخليفة على بن أبى طالب رضى الله عنه ما معناه[١٠٦] «لو أن نقطة خمر واحدة سقطت فى بئر ولو أن تلك البئر قد استخدمت لاحقًا فى بناء مئذنة فلن أعتليها لأقيم الأذان، ولو أن نقطة خمر واحدة قد سقطت فى نهر ثم جف ونبتت فى مجراه الحشائش فلن أرعى فيها أنعامًا»، ولو اتخذت هذه العبارات بحرفيتها لكانت عبثًا يخالف طبيعة الأمور، سواء أكان ذلك فيما يتعلق بطبيعة الخمر أم بمقاصد تحريمها. والحق أن عرس قانا وشعيرة القربان برهان على أن الخمر ذاتها ليست دنسة، والقرآن يحرمها بسبب أخطار السُّكْرِ فحسب، والذى يؤدى إلى التحلل من المسئولية وإلى الشجار

١٠٦ وسواء أكان إسنادها صحيحا أم لم يكن ولكن ليس ذلك هو المهم حيث إنها تُقال بلا تردد، وما يهمنا هنا ليس صحة الحديث بل نجاحه فى الانتشار.

والقتل، وليس لسبب آخر، وحصيلة الدلالة فى العبارة المذكورة تناقض طبيعة الخمر ومقاصد الشرع، وذلك لأنها تعنى منطقيًا أن الخمر شر جوهرى وأن الشرع يحرمها، فالتراث يقول لنا إن الخمر مباحة فى الفردوس، ولا يعى أحد بأن المسيح وموسى وإبراهيم ونوحًا عليهم السلام قد شربوا الخمر، أى إن كل قدماء الساميين قد شربوها، وما انفك اليهود والمسيحيون يشربونها حتى الآن، ومن المعلوم أيضًا أن رمز الخمر يؤدى دورًا مهما فى الأدب الصوفى[١٠٧]، وعبث العبارة المقتبسة واضح إلى حد أنه يجبر المرء على افتراض أن وراءه غاية إيحائية أو استعارية[١٠٨]. والمسألة إذن ليست الخمر بذاتها ولكنها المبدأ السلبى لذهاب النفس بالسُّكر، وعلى المستوى الطبيعى والفردى وليس على المستوى العلوى المتحرر من المادة. وهذا الجانب من السكر هو الذى يتدخل بدرجة ما فى الموسيقى الدنيوية، أو بالحرى الموسيقى التى تمثلت بطريقة مبتذلة، لتضخم الأنا بدلا من أن تعين على التعالى عليها[١٠٩]، وتكون النتيجة مشاعر نرجسية تطيح بالسلوك الروحى، وعبادة للذات على نقيض محو النفس فى فنون الشعائر والتى تتغيا استشعار المخافة فى النفس، فحينما تُسمع

١٠٧ ولنتذكر 'خمرية' عمر بن الفارض الشهيرة و'رباعيات' عمر الخيام التى تعبر عن دهشته لتحريم الخمر فى الحياة الدنيا والسماح بها فى الآخرة، وهو تخريج لا معنى له سوى فى الجوانية.

١٠٨ وقد قال ترتوليان Credo quia absurdum est «إن من العبث ما يحض على الإيمان».

١٠٩ باستثناء الحالات التى تعمل فيها على 'العزاء الحسى' أو الشعور بالسلام أو حتى بالحيوية، ومن حيث المبدأ على الأقل.

موسيقى ناعمة فسيشعر المذنب أنه برىء، فى حين سينسى المتأمل نفسه بمجرد استشعار المخافة وحضور الجوهر فى الذكر، وسوف يجد حياته حين يفقدها على المستوى الميتافيزيقى، فالموسيقى تثير فى المتأمل أسرار عودة العرضى إلى الجوهر[١١٠].

ولكن لنعد إلى حديث علىٍّ رضى الله عنه، فعداء الخليفة الرابع للخمر يُفسَّر حينما يعترف المرء على المستوى الواقعى أن الخمر ترقى إلى الكبرياء والانتفاخ النرجسى الذى يتمخض عنها، فهى تشاكل 'الخطيئة الأولى' من منظور لوسيفيريوس، ويُرى فى الحديث الشريف المذكور سلفًا عن التجار، ولو أننا أخذنا بما تعنيه معادلة 'الجشع يساوى الشهوة' ومعادلة 'الشهوة تساوى السقطة' فإن الخطيئة الأولى تتجلى فى السلوك، ولكنها هنا تتناول الجشع والأنانية والطمع، ويصبح انتصار النفس على 'المال' و'الخمر' انتصارًا على خطيئة آدم كما جسدها الأنبياء والقديسون الذين لا تعدو طبيعتهم العقل المُلهَم الخالص، أو هى 'الطبيعة الأولانية' للمختارين فى الفردوس.

١١٠ والمسيحية دين موسيقى إذا جاز التعبير، وهو ما يتبدى فى أهمية الدور الذى تقوم به الأناشيد الجماعية والأرغن فى الكنائس، وغاية الإسلام هى إثبات المنظور العكسى فى الجفاف والصحو أمام الواحد الأحد، ولكنه يعوض ذلك الفقر الشكلى بموسيقى تجويد القرآن، وبالشعر والغناء أيضا فى البعد الصوفى، وهى جميعا تجليات جوانية 'للخمر' التى تحرمها البرانية، ناهيك عن رمزية المحبة التى تؤدى دورا شائعا فى الإسلام.

ونعود مرة أخرى كما نفعل دائمًا إلى المواجهة بين المسيحية والإسلام، ذلك الموضوع المهم والذى لا موجب للاعتذار للعودة إليه.

فمقولة الإسلام التى يشهرها فى مواجهة المسيحية بشكل أصولى وضمنى هى أنه حين يعلم المرء أن الله هو الله تعالى وتقدس، وأنه هو الحق والخير الأسمى، وحين يقف بين يدى الله بقلب سليم فإنه لا يفتقر إلى شىء مما هو جوهرى وحاسم، فهو حنيف أى 'متطهر' مستوف لشروط الحق والنجاة، وعليه فليس من حق أحد ادعاء أن ذلك لا يكفى، وأن الإنسان ما زال بحاجة إلى أمر أو آخر، إذ إن المرء يقف على أرض صلبة، ولا يمكن لأحد أن يلاحى حقه فى الإيمان بالله وبالنجاة.

كما يمكن القول أيضًا بأن الإسلام له عقائده المخصوصة، وله أوامره ونواهيه الكثيرة، وهذا صحيح إلا أن هذه العناصر قائمة على شروط مسبقة طرحناها سلفًا، وتستقى منها تلك العناصر غاية وجودها[١١١]، فهى لا تشكل ما هو جوهرى برغم أن الشريعة لا بدَّ أن تفرضها على المسلمين تجنبًا لضياع ما هو جوهرى حقًّا.

١١١ وهو ما يعيد إلى الذهن رأى الشيخ العلوى القائل «إن الغاية من أوامر الدين ونواهيه كافة هو ذكر الله فحسب ولا غير».

وهكذا فحين يقف الإنسان أمام وجه الله سبحانه بكل كيانه، أى بصفته فقيرًا إلى الله بلا غرور، يصير واقفًا على أرض اليقين المطلق، يقين خلاصه ويقين الله عز وجل، ولذلك وهبنا الله تقدس وتعالى مفتاحًا 'فوق طبيعى' هو هبة الصلاة، حتى نقف فى رحابه فى حالتنا الأولانية فى كل أوان ومكان أو فى الأبدية ذاتها.

***

وقد قلنا 'حين يقف المرء بين يدى الله بقلب سليم' فذلك يتطلب ضمنيًا أن يكون المرء بكامل إرادته لا أن يكون بلا خطايا، ولكنه يعنى أنه يعيش دائمًا بغاية القرب من الله علا وتقدس، ويستنكف عن كل ما يبعده عنه، وأنه يحقق نيته من العمل فى سلوكه، وإلا ما استطاع أن يقف بين يدى الله بقلب سليم.

ويتعلق كل ذلك 'بالإيمان المنجى المخلص' الذى لا يتطلب من المرء السعى لخلاصه بأعمال بعينها، بل بالصلاة والسعى لأداء ما عليه من فروض كما لو كانت امتدادًا للصلاة، سواء أكان ذلك بأن يأتى أمورًا أم يكفَّ عن أمور، وهذا السعى، سواء أكان من قبيل العادة أم مفروضًا فى أحوال خاصة، يصير قدسيًا بالأعمال الفائقة التى تشكل الصلاة أولها جميعًا، فهى تشارك بشكل غير مباشر بحسب طبيعتها فى خيمياء التحرر التى ترتكز على الصلاة.

***

وتُعد 'الرسالة' هى كل شىء فى الإسلام وفى معظم الأديان، أما فى المسيحية والبوذية بشكل خاص فكل شىء هو 'الرسول'. والحق أن

المقولة المسيحية العظمى أن الله ذاته قد جاء إلى البشر قد جعلت من المسيحية دينًا فريدًا لا يدحض من منظور المسيحيين، ويخبو الرسل ورسالاتهم كافة فى هذا الضوء الباهر ويظهرون فى مرتبة أدنى، وقد بيَّنا سابقا أن هذه المقولة لم تطل الإسلام الذى تأسس على العقل المُلهَم بحقوق المثالات الروحية.

والرسول هو كل شىء فى المسيحية، وإذا احتل نوره الأولوية على البراهين الكلية التى سقناها فالأمر كذلك لأن المنظور المسيحى ينتمى إلى سر فيض البطون لا إلى سر التعالى بالرغم من استحالة تجاهله، فى حين أن التعالى له الأولوية فى الإسلام، وسر فيض البطون له الأولوية فى الجوانية الإسلامية، وليس انفتاح المسيحية على الكلية إلى جانب تعالى الرب ولكنه يخاز إلى جانب بطون الكلمة فى الإنسان، تلك الكلمة التى تمثل فى العقل المُلهَم الذى وصفه مايستر إيكهارت بأنه 'غير مخلوق ولا يُخلق'، وتعكس المسيحية سر الفيض على بعد التعالى، ومن هنا جاء مفهوم الثالوث الذى يرفضه الإسلام بقوة نتيجة غيرته على التعالى، وعلى كل فإن عصمة الإسلام قائمة على البعد المتعالى للربوبية فى حين أن عصمة المسيحية قائمة على البعد الفيضى الباطنى، وبموجب هذا التفسير الميتافيزيقى تلتحق الظاهرة المسيحية بالحقائق الكلية، ومن ثم تلتحق بالحقائق المطلقة المعصومة. والبرهان فى الأوبايا المسيحية 'وجودىٌّ' وليس 'عقليًا'[١١٢] ولا يتمثل

١١٢ ولنتذكر هنا أن الاصطلاح البوذى أوبايا يعنى 'استراتيجية ربانية' والغاية منها إنقاذ

الدليل على ذلك فى التركيز على عنصر 'الظاهرة' ألا وهو 'حضور الرب بشخصه' فحسب، بل فى سر التناول أيضًا كنتيجة له، فالمسيح هو 'الحياة' و'يتناوله' المسيحى خبزًا ونبيذا[113]، والمبدأ الأصولى «إن الرب قد صار إنسانيًا حتى يتسنى للإنسان أن يصير ربانيًا» فيه البرهان الكامل على الظاهرة المسيحية.

***

وأن يقول المرء 'الرب' هو أن يقول 'الخلاص'، فالله سبحانه يرغب فى نجاتنا كما يشاء بخلقنا، واسم الله أيًّا كانت صيغته هو علامة خلاصنا، وعلى الإنسان ألا يغلق ذاته حيال الجذب الربانى، فقد أنشد النبى الملك سليمان قائلا «الرب صخرتى وحصنى ومنقذى»[114]، ويتكلم إشعياء عن الرب الصمد ذاته «أنا الرب قدوسكم خالقكم... أليس أنا الرب ولا إله آخر غيرى، إله بار ومخلص ليس سواى»[115]. «... ولأننا قد ألقينا رجاءنا على الله الحى الذى هو يخلص جميع الناس ولاسيما المؤمنين»[116]، ويبين مقال بولس الرسولى إلى تيموثاوس الفارق بين المشيئة الربانية لخلاص المؤمنين 'فى الواقع'،

الإنسان من دنيا العناء الردىء، ويمكن أن تتنوع حسب احتياجات الإنسان، وصدقها ليس حرفيًا، فغايتها أساسا هى العملية والكفاءة.

113 وتحل الربوبية فى الخبز فتجعل فينا غذاءً مقدسا حتى تُلحقنا بطبيعته من حيث المبدأ ومنظور الاحتمالات على الأقل، فمن نافلة القول أن اختلاف الجنس يظل افتراضيًا تماما فيما يتعلق بكفاءتها.

114 مزامير ١٨ : ٢

115 إشعياء، ٤٥، ٢١

116 تيموثاوس، ٤ : ١٠

وهم أولئك الذين ينفتحون للرحمة الربانية، والمشيئة فى خلاص الإنسان ونجاته بما هو 'من حيث المبدأ'، وهذه هى إرادة الخلاص فى الطبيعة الربانية، والتى تقدم ذاتها إلى كل الناس بلا تمييز، «وعلى الأرض السلام، وبالناس المسرة».

الْجُزْءِ الثَّالِث
عَالَمُ النَّفْسِ

غُمُوضُ الْانْفِعَالِ

يبدو أن معنى 'الموضوعية' قد اقتصر فى أيامنا هذه على ألا يكون المرء 'انفعاليًّا'. والحق أن الموضوعية لا شأن لها بالانفعال أو عدمه، ولا شك أن كلمة 'انفعالى' بخس يُستحق عندما يسيطر الانفعال على الفكر أو يخنقه، أى حين يكون الانفعال هو سبب الفكر لا نتيجته، ولكن هذه الكلمة تستحق معنى حياديًّا حينما يرافق الانفعال الفكر أو حينما يؤكد الانفعال الفكر أو يصححه، أى حين يكون نتيجة الفكر لا سببه، وصحيح أن الرأى الانفعالى أحيانًا ما يصادف الحقيقة، ولكن ذلك لا ينفى التمايز الذى تناولناه لتونا.

وحينما يوافق العنصر الانفعالى فكرًا صحيحًا يؤكده 'أخلاقيًّا' لا يجوز اعتباره مجرد رفاهية، وإلا فَقَد تعبير 'الغضب المقدس' معناه، ولكان المسيح عليه السلام مخطئا فى غضبه على تجار المعبد، فهناك أمور يمكنها أن تثير الغضب والاحتقار فى النفس، بل ربما وجب عليها ذلك بموجب وجود النفس، وكما يمكن أن تكون هناك أمورٌ اعتبارية تدعو إلى الاحترام أو الإعجاب أو الإجلال بشكل طبيعى، ونقول اعتبارية لأن المرء يُجِلُّ المقدس قبل أن يُصغِّر من نقيضه، فيحب الخير قبل أن يكره الشر، والشر سوف يكون بلا معنى بدون الخير.

ويسمح الانفعال للمرء بأن يستوعب جوانب خير أو شر لا تستطيع

التعريفات المنطقية أن توفى بها مباشرة وبشكل صحيح، وينطبق ذلك على الجوانب الوجودية والذاتية والنفسية والأخلاقية والجمالية جميعًا، وسواء أكان انفعالا بصدق أم بهتان أو كان انفعالا بفضيلة أو برذيلة، ولنتصور طفلا نطق بكلمة كفر لجهله أو لعدم إحساسه بالتناسب، فإذا أرعد الأب فى وجهه فإن الطفل سيتعلم 'وجوديًا' شيئًا لم يكن سيتعلمه لو أن الأب طفق يشرح أطروحة تجريدية عن طبيعة الكفر فى الكلمة التى نطق بها الطفل، ولكن زمجرة الأب تبين له مدى المخالفة بشكل ملموس، وتبين بعدًا مجردًا لم يكن ليظهر أو يؤدى دوره بطريق آخر، ويصح الأمر نفسه على الموقف العكسى مع اعتبار الفروق، فإن بهجة الوالدين تبين للطفل جدارة أعماله أو فضائله.

ويعتبر بعض الممارسين للتحليل النفسى، إن لم يكن جميعهم، وعلى عكس ما تمليه الخبرة العملية وحسن التقدير، أنه لا يصح معاقبة الطفل بتاتًا، إذ يعتقدون أن العقاب سوف 'يجرحه'. وما ينسونه هو أن الطفل الذى لا يحتمل جرحًا عادلا، أى متناسبًا مع الخطإ الذى ارتكبه، يصير مجرد وحش. إن جوهر الطفل الطبيعى فى هذا الشأن هو احترام الوالدين وغريزة الإحساس بما هو خير، والعقاب العادل لن يجرح الطفل بقدر ما ينير بصيرته ويحرره ويعكس فيه وعيًا باطنيًا بالمعايير، وهناك بالطبع حالات يمكن أن يُخطئ فيها الوالدان، وفى هذه الحالة يكون لدى الطفل سبب للشعور بالجرح،

ولكن الطفل الطبيعى أو قل الطفل الفاضل بطبيعته، لن يكون معرضًا للإحساس بالمرارة والانتقامية العقيمة، وعلى العكس من ذلك سوف يستخلص الخير من تجربته بفضل العقل المُلهَم الكامن فى وعى كل الطبيعيين من الناس، فالخلافات ضرورية من الناحية الميتافيزيقية، إذ لا يمكن لأحد أن يقترب من الكمال دون تجربة النقص.

***

ولا شك أن عدم الانفعال أمر لازم بدرجة أو أخرى، ولكنه لا يبرهن بذاته على صفة الموضوعية، بل تثبت النيات المشروعة بالرغبة فى الاستقلال عن وهم مغرق، إما فى مجال الإنسانية أو فى نطاق الدنيوية، وهى نوايا صادرة إما عن حالة روحية أو عن مواضعات معينة أو عن مجرد إحساس بتناسب الأمور، أو هى على العكس من ذلك تبرهن على عناد وقح يؤدى بدوره إلى الغطرسة أو البلاهة، ولو كانت الكرامة الطبيعية بحاجة إلى بعض التغاضى فهى بذلك تحقق إحساسًا بالقداسة و'بالمحرك الذى لا يتحرك'، ولكنها لا تستثنى الخلاف بين النزوات الطبيعية للنفس، وهو أمر جلى فى حياة الحكماء والأولياء والقديسين، وجلى قبل كل شىء فى تجارب الحياة اليومية.

ولا نريد من ذلك الطرح القول بأن انفعالات الإنسان الروحانى تماثل انفعالات الإنسان الدنيوى، واصطلاح 'الغضب المقدس' يبين كيف أن هناك عنصرًا شعائريًّا فى انفعال الإنسان الروحانى

يفتقر إليه الإنسان الدنيوى، وهو حالة من السكينة تمتد إلى 'المحرك الذى لا يتحرك'، والتى تنبع باصطلاح مايستر إيكهارت من 'الإنسان الباطن'، فى حين أن الانفعال بما هو نابع من 'الإنسان الظاهر'، فهناك تواصل عند الإنسان الروحى بين الحمية الباطنة النابعة من وعيه بالصمدية وانفعالاته، فحين يغضب الإنسان الروحانى فذلك على أساس من حميته التأملية، وليس على أى أساس آخر، فى حين أن الإنسان الدنيوى يصبح سجين غضبه، ويحيف بالدرجة التى يكون فيها الغضب ظالمًا أو مجحفًا، وينقطع فى سجنه ذاك عن الوعى بالله تقدس وتعالى، ويتجمد بالتالى عن فهم جوهر خلوده. واللاهوت لا يرى الغضب كخطيئة مهلكة إلا بهذا المعنى فحسب، ولكنه يتجاوز عن حقيقة وجود غضب مقدس يعكس الغضب الربانى ويمدده فى الوجود، والانفعال دنيوى بالدرجة التى ينتمى بها إلى الإنسان فحسب، وفى هذه الحالة يستنكف المثال الربانى أن يؤثر فى الأمور. ويبين كل ذلك أن 'المحرك الذى لا يتحرك' دائم الحضور فى انفعال الإنسان الروحانى، وحيث إن انفعاله يتعلق بالمعرفة فلا يمكن أن يجانب الحق، ويبقى ذهنه دائمًا فى حال صفاء بشكل تلقائى دون تحذلق.

***

ونحن قد نُعجب بشىء ما لأننا نفهمه من ناحية، ومن ناحية أخرى قد نفهم شيئًا مُعجِبًا بإعجابنا به، وهو ما يعنى أن إعجابنا يوسّع من أفهامنا الأساسية ويعمّقها. وتكون الانفعالات أو المشاعر فى هذه

الحالة صيغة من صيغ الاستيعاب[١١٧]، فيصير الانفعال إذن صيغة ثانوية من صيغ المعرفة، ويتدخل منطقيًّا بشكل استدلالى، ولكنه فى الحقيقة يصاحب الاستيعاب العضوى والفكرى، فنبل الشخصية أو الفضيلة هو أساسًا ميل شبه وجودى إلى الكفاءة يتوازى مع المعرفة بمعناها الصحيح، وطريقة لتحقيق الموضوعية والاتساق مع الحقيقة، وسوف تحتاج إلى انسحاب معين عن الحياة، فأن يكون الإنسان موضوعيًّا تمامًا عليه أن يموت قليلا عن الدنيا، كما ذكرنا فى موضع آخر.

ومن المعتاد فى أيامنا هذه أن تُمتدح موضوعية من يؤكد بهدوء وبرود أن اثنين واثنين تساوى خمسة، فى حين تُستَهجَنُ لاموضوعية من يقول بغضب واهتياج إن اثنين واثنين تساوى أربعة[١١٨]، ويتُهم بالذاتية أو الانفعالية، فالموضوعية ليست تلاؤمًا مع الغاية ولا هى طريقة فى الحديث. ومعيار الموضوعية هو الحقيقة وليس تعبير الوجه، وقبل كل شىء ليس مظهرًا زائفًا من الوداعة اللاإنسانية الوقحة، كما أن المرء ينسى أن الانفعال له لزوم فى ترسانة الجدل الإنسانى، وليست هذه اللزومية نقيضًا للموضوعية بحال، ويصاحب أكثر الأفكار موضوعية عامل نفسى وذاتى ألا وهو شعور اليقين،

١١٧ وهو ما يعود بنا إلى مبدإ Credo ut intelligam أى 'آمنوا حتى تفهموا'.
١١٨ هناك مثل فرنسى شائع يقول إنه يغضب فهو إذن على خطإ وداثما ما يُطبَّق بشكل معكوس، فإن الإنسان يغضب حين يكون على خطإ ويقصر عن مطال الحجج، والغضب هنا تعويض عن نقص البرهان.

سواء أكان ذلك على المستوى الفكرى أم العقلى الخالص، والذى لا يصير الإنسان إنسانًا فى غيابه، فالإنسان ’خُلق على صورة الرب‘، وهذا هو غاية وجوده، ولوم الإنسان على خصائص طبيعية وأصولية فى كيانه يتضمن لومًا على نياته المبدعة، بل ولوم طبيعة صفات الخالق الذى أنشأه على صورته جل شأنه.

و’الموضوعاتية‘ والحمية المصطنعة التى تدعو إلى عدم الانفعال تكشف عن وجهها الزائف بموجب التناقضات التالية، فالذين يجعلون من أنفسهم متحدثين باسم عقلانية رصينة هم فى الوقت نفسه من يزعمون بحرية المجانسة، فليس لديهم مذاق للزهد، أولئك الذين يهتاجون حين يتحدث المرء فى السياسة باعتبارها غيضًا من فيض التفاهات الواردة، يبرهنون على أن ’موضوعيتهم‘ ليست إلا ضلالا وغرورًا نابعًا من الكبرياء والمرارة، ويترتب عليها تحسين صورة أناس لا خلاق لهم ما لم يكونوا من حزب سياسى مناوئ، وتسويد صورة أفاضل ذوى نوايا حسنة بهدوء لا انفعال فيه، من جهة الظاهر على الأقل. وهذا مجرد مثال على الأخلاقية أحادية البعد التى تميز كل أنواع النفاق، وعلى أية حال فلا بدَّ للمرء من أن ينفعل ضد آراء التحليل النفسى المتفشية التى تقول بأن الغضب أو الحماس برهان على الحقد والتحيز، ويرتبط هذا الرأى التبسيطى المخل بآخر ليس أقل منه بلاهة، ألا وهو أنه ليس هناك طرفٌ فى جدل على حق مطلق، وأن من يغضب هو دائمًا على خطإ.

ومن المهم أن نكون على وعى بالطريقة التى تُستخدم بها الكلمات، فحين توضع كلمات مثل 'موضوعى' و'ذاتى' أو 'عقلانى' و'انفعالى' فى عبارة واحدة كمثال على التناقض الكيفى بينهما، فلا مناص من فهم أن الاصطلاح الثانى تبخيسى، إذ من المفروض أن يعنى حرمانًا من الموضوعية أو العقلانية، ولكنه ليس بخسًا فى ذاته، فهو يعنى مبدئيًّا ظاهرة حيادية ويحتمل بالتالى أن تكون كيفية. ولا شك أن مواضعات اللغة لا تسمح لنا بمعالجة 'الذاتية' أو 'الانفعالية' كصفات كيفية كما تسمح لنا بمعالجة 'الموضوعية' و'العقلانية'، ويحدث على النقيض من ذلك حين نرغب فى التعبير عن الجوانب الإيجابية للانفعال، فإن تلك المواضعات تجبرنا على تعيين محتواها، كأن نتحدث عن 'نبل الشخصية' أو 'الفضيلة' باعتبارها مكملا 'للحق'، والانفعال الذى يتسق مع الحق هو انفعال فاضل ونبيل بموجب ذلك الاتساق، والنبل كفاءة كما ذكرنا سلفًا، ولا يشوبه تعسف على عكس الانفعالات التى تتميز بعدم الكفاءة أو عدم التناسب، وهى لذلك مناقضة لجمال النفس.

ولا شك أن أرحب الأفكار وعلى قمتها الحقائق الميتافيزيقية لا تجر وراءها انفعالات بمعناها الصحيح، ولكنها تضفى بالضرورة انفعال اليقين على الذات العارفة كما تسبغ عليها السكينة والبِشْر[119]. ويمكننا القول أصوليًّا بأنه حيثما وجد الحق كان رفيقه المحبة، وكل قوة ربانية

119 ويُقال فى الأدبيات الإسلامية إن المعرفة تمر 'انشراحا'.

Deva لها مكملها القابل Shakti، فى الجرم الأصغر الإنسانى تلتحق النفس المنفعلة بالعقل المُلهَم المميِّز[120]، وعلى المستوى الإلهى تلتحق الرحمة بالله كلى العلم، وتتلازم اللانهائية مع المطلقية فى نهاية الأمر.

١٢٠ ويقول سفر التكوين «وقال الرب الإله: ليس جيدا أن يكون آدم وحده...» ٢ : ١٨

التَّدْلِيسُ النَّفْسِيُّ

إن ما نعنيه بتعبير 'التدليس النفسى' هو الميل إلى اختزال كل الأمور إلى عوامل نفسية، ومن ثم التشكيك فى كل ما هو عقلى مُلهَم وروحى، حيث يتعلق البعد الأول بالحق والثانى بالحياة فى الحق، والتشكيك أيضًا فى الروح الإنسانية بما هى، وبالتالى فى قدرتها على الكفاءة والرحابة الباطنية والتعالى. وتعيث الميول الانحرافية فى كل ما يتعلق 'بالعلموية' الحديثة للتهوين من شأن هذه الأمور، إلا أن التعبير الأمثل للدعاوى العلموية يكمن بلا شك فى مجال التحليل النفسى الذى يُشكِّل غاية لنفسه وسببًا لذاته، شأن كل ما يميز الأيديولوجيات الدنيوية كالمادية والتطورية وحتى مفهوم 'الفن للفن' وهو منها بمثابة تشعب منطق مدمر وحليف طبيعى.

ويستحق التحليل النفسى تصنيفه على التدليس لسببين، أولهما لأنه يدعى اكتشاف حقائق كانت معروفة سلفًا، ولا يمكن إلا أن تكون معروفة، وثانيهما أنه يدعى لنفسه وظائف روحية على الحقيقة ويظهر بمظهر الدين على مستوى الواقع، فما يسمى فى الإسلام 'بعلم الخواطر' وما يسمى فى الهندوسية فيشارا vichara بمعنى 'بحث'، مع اختلاف دلالى طفيف، بينهما ليسا إلا تحليلا موضوعيًا للأسباب القريبة والبعيدة فى طرق الفعل ورد الفعل التى نكررها آليًا دون أن نعى طبيعة دوافعها الحقيقية، وقد يحدث أن يرتكب الإنسان الآثام

ذاتها بشكل اعتيادى أعمى فى الظروف ذاتها، ذلك لأنه يحمل فى نفسه أورامًا وآثامًا فيما تحت وعيه منبثقة عن الغرور والكِبْر، ولا بدَّ لكى يشفى من أن يَسبِرَ تلك العقد ويترجمها إلى معادلات واضحة، ولا بدَّ أن يعى الأخطاء التى تكمن تحت الوعى ويعادلها باليقين العكسى، ولو نجح فى ذلك فسوف تصبح فضائله أكثر نقاءً، وقد قال لاو تسو 'إن الشعور بالمرض يعنى شفاءه'، ويقول قانون مانو 'ليس هناك ماء رقراق يضاهى المعرفة' أى ليس هناك أنقى من موضوعية الذكاء.

وما استجد فى التحليل النفسى وما يضفى عليه أصالته المشئومة هو إصراره على عزو كل رد فعل أو كل ميل فى النفس إلى أسباب دنيئة، وينفى العوامل الروحية تمامًا، ومن ذلك انبثقت ميوله لرؤية الصحة والسلامة فى كل ما هو منحط، ويرى المرض والعُصاب فى كل ما هو نبيل وعميق، والإنسان لا مهرب له فى هذه الدنيا من امتحان الغواية، ولا مناص من أن تصطبغ نفسه بنوع من الاضطراب ما لم يكن فى حِمَى سكينة ملائكية، وهو أمر وارد فى كل المناخات الدينية، وما لم تكن قصورًا لا راد له، وهو ما يمكن أن يحدث فى كل المناخات أيضًا، وبدلا من أن يسمح التحليل النفسى للإنسان بأن يستفيد من عدم اتزانه الطبيعى والربانى بمعنى ما فإنه يميل إلى أن يسحب الإنسان إلى اتزان لاشكلى يناظر محاولة توفير جهد طائر صغير فى تعلم الطيران بقص جناحيه، وعلى سبيل

الاستعارة لو أن رجلا قد نُكِب بفيضان يحاول الهرب منه فإن التحليل النفسى سوف يزيل إحساسه بالنكبة ويتركه ليغرق، أو بدلا من أن يمحو الخطيئة يمحو الإحساس بالذنب ثم يترك المريض ليرتاد الجحيم فى بُلَهنية، ولا يعنى ذلك بأنه لم يوجد محلل نفسى قد اكتشف عقدة خطيرة وعالجها دون أن يدمر المريض، ولكنا هنا مهتمون بالمبدإ فحسب حيث تربو المخاطر والآثام بشكل هائل على عرضية المزايا وتشظى الحقائق.

ويرى المحلل النفسى العادى نتيجة ذلك أن عقدة ما سيئة لأنها عقدة فحسب، ويرفض أن يُقر بأن هناك عقدا تُشَرِّف الإنسان لأنها طبيعية فيه بموجب صورته الربانية، وينشأ عنها بالتالى لاتوازنات حتمية مع الآراء السائدة فى دنيانا، لا بدَّ أن تُحلَّ بما يعلو علينا لا أن تُغرَق فيما يسفل عنا[121]. وهناك خطأ آخر يماثل ذلك أصوليًا، ألا وهو اعتبار اتزان ما حسنًا لأنه اتزان فحسب، وكما لو أنه ليس هناك توازنات تقوم على انعدام الحس أو الانحراف، ولعل حالنا الإنسانى ذاته هو مجرد عدم اتزان، إذ إننا معلقون وجوديًا بين عوارض الأرض فى جسدنا ونداء المطلق فى عقلنا المُلهَم، وليست المسألة هى التخلص من عقدة نفسية، إذ لا مناص من أن نعلم كيف ولماذا نتخلص منها، ونحن لسنا جواهر لا شكل لها، بل نحن حركة تصاعدية ساعية من حيث المبدأ، ولا بدَّ أن تتناسب سعادتنا مع طبيعتنا الكلية حتى

١٢١ «... لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم» متى ٥ : ٢٩.

لا نهوى إلى مرتبة الحيوانية، فالسعادة بلا رب هى أمر لا يطيقه الإنسان دون أن يضل تمامًا، ولذلك تعين على طبيب النفس أن يكون مشرِّعًا ومعلمًا روحيًّا بالمعنى التراثى الصحيح، أما المهنى الدنيوى فلا حق له فى التدخل فى النفس إلا فى طفيف المصاعب التى يمكن للمعقولية العامة حلها بدون تدخل المتخصِّصين.

إن الجريمة الروحية والاجتماعية للتحليل النفسى إذن هى اغتصاب وظيفة الدين وادعاء حكمة الله تنزه وتعالى، ومحو اعتبارات المصير الإنسانى كافة من كل إجراءاتها، كما لو كان عليها فى عجزها عن ملاحاة الرب أن تتطاول إلى الهجوم على النفس التى تكدح إليه سبحانه، بالتهوين من شأن الصورة الربانية فى الإنسان بدلاً من نسبتها إلى مثالها الأعلى تبارك وتعالى، ويبدِّلُ التحليل النفسى بطريقته الفراغ الذى ينتجه بما ينفيه ويستبعده، فيبدِّل ما هو أدنى بما هو خير، شأن كل الحلول التى تتطلع إلى تَجَنُّبِ ما فوق الطبيعى، فيُمدِّد فى الفراغ الذى يخلقه قصدًا أو بلا قصد، ويحكم بفرض لانهائية زائفة، أو يتلبس برداء دين زائف.

وقد كان التحليل النفسى بحاجة إلى أرض صالحة لتطوره، لا من ناحية الأفكار فحسب، بل من ناحية الظواهر النفسية أيضًا، وذلك يعنى أن الأوروبيين الذين كانوا دائمًا من نوع يعتمد على رأسه قد ازدادوا فى ذلك غلوًّا فى القرنين الأخيرين على وجه التقريب، وتركيز الذكاء بأكمله فى الرأس أمر من قبيل المغالاة والبعد عن

الطبيعة، وليست التضخمات السرطانية التى يؤدى إليها التحليل النفسى نوعًا من الميزات بحال بالرغم من كفاءتها فى بعض المجالات المخصوصة.

ولا بدَّ ألا يكمن الذكاء الطبيعى فى الرأس فحسب بل فى القلب أيضًا وحتى فى الجسد بكامله كما هى شيمة من يسمونهم 'بدائيين'، ولكنهم أسمى بكثير من المحدثين من جوانب معينة فى وعيهم، وعلى كلٍّ فإن المسألة التى نرغب فى إيضاحها هى أن التحليل النفسى قد تأثر بعدم اتزان عقلى ساد فى عالم اليوم، إذ تملى الآلة على الإنسان إيقاع حياته كما تملى عليه ما هو أخطر من ذلك ألا وهو صيغة نفسه وروحه.

***

ولقد فتح التحليل النفسى بابًا رسميًا لنفسه فى عالم 'المؤمنين' وهو أمر يُعدُّ حقًّا علامة من علامات الزمان، وقد أدى ذلك بدوره إلى ما سُمى 'الروحنة spirituality'، وهى منهج لا يتسق مطلقًا مع كرامة الإنسان، ويناقض بشكل غريب دعاويه عن النضوج أو ربما الرشد والتحرر أو ربما التحلل، فالناس يعبثون بوصفهم أنصاف آلهة، ويعاملون أنفسهم على أنهم أطفال بلا مسئولية، وعندما يصابون بأدنى اكتئاب نتيجة مناخ محموم أو نتيجة طريقة حياة تنافى الفهم السليم فإنهم يهرعون إلى المحلل النفسى، وتكون مهمته تسكينهم بتفاؤل مصطنع، أو نصحهم بارتكاب خطيئة 'تُحررهم' من الاكتئاب، ويبدو أنه لا أحد يدرك مثقال ذرة من حقيقة أن هناك اتزانًا وحيدًا فحسب، ألا وهو اليقين الذى يثبّتنا فى مركزنا الحقيقى

وفى الله تقدس وتعالى.

وقد كان من أبشع آثار تناولات التحليل النفسى على المؤمنين المسيحيين نبذ عقيدة 'العذراء المقدسة'، وهى عقيدة لا يشعر بالحرج منها إلا العقليات الهمجية التى تريد أن 'تنضج' بأى ثمن، ولم تعد تعتقدُ إلا بالتفاهات، وردهم إلى الميل إلى 'التخنث' أو إلى 'عقدة أوديب' هو تجاهل للمشكلة، فالمسألة عندهم ليست التكيف النفسى للسلوك ولكن ما هى نتائج هذا التكيف؟ فحين يقال إن شخصًا ما قد اختار الميتافيزيقا 'كمهرب' أو كطريق 'للتسامى' بسبب 'شعور بالدونية' أو 'رفض لمواجهة الحقائق الدنيوية' فليس ذلك مهما، وطوبى للعقدة النفسية العرضية التى تكون سببًا فى قبول الحق والخير، لكن هناك أيضًا من المحدثين من غصوا بالنعومة الاصطناعية التى اصطبغت بها ثقافتهم وتدينهم منذ عصر الباروك، فيمددون نفورهم وسخريتهم كعادتهم إلى حلاوة مصطنعة وظُرْف مشروع، وهكذا يغلقون على أنفسهم بعدًا روحيًا بأكمله لو كانوا مؤمنين، أو حتى يغلقونها أمام كل ما يتعلق بالإنسانية الحقة لو كانوا بشرًا، وكما يبدو من ثقافة الغوغائية والضوضائية التى تسود باطراد.

ثم إنه لا يكفى أن نتساءل عن قيمة إيمان معين لنفوس معينة، فلا بدَّ أن نتساءل أيضًا عما حل محل الإيمان، فموضع إيمان مكبوت لا يمكن أن يبقى خاليًا.

***

ويقول التراث الهلينى 'اعرف نفسك'، كما يقول الإسلام 'مَنْ

عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ'. والنموذج التراثى لما يجب أن يكون عليه التحليل النفسى أو أن يدعيه هو علم الفضائل والرذائل، والفضيلة الأصولية هى الصدق، وتتفق مع التواضع، والذى يلقى فى النفس بمسبار الحقيقة والاستقامة، وسوف يُسبر أدق العقد فيما تحت الوعى، ولا فائدة من شفاء النفس دون علاج الروح، وما يهم أولا هو فهم الأخطاء التى تمنع الوعى الروحى وإزالتها، وهكذا يؤسس قاعدة لعودة النفس إلى اتزانها، وليس إلى أى اتزان كان، ولكنه الاتزان الذى تحمل النفس مبدأه فى داخلها وتعرفه بالوعى المباشر بالوجود.

لقد قال القديس برنار 'إن النفس المنفعلة شىء منحط'، ويحضنا مايستر إيكهارت على 'كراهتها'، وهذا يعنى أن العلاج الأعظم لكل شقائنا الباطن هو الموضوعية نحو أنفسنا، ومصدره كائن فيما يعلو على نفوسنا، أى فى الله تنزه وتعالى، وما فى الله سبحانه منعكس فى مركزنا اللاشخصى ألا وهو وعى العقل المُلهَم. والحق المخلِّص المنجى هو جزء من جوهرنا الحقيقى، والمعصية والفسق هما رفض لأن يكون المرء ذاته بما هى على الحقيقة.

لَا شَخْصَانِيَّةُ الْفَضَائِلِ

يقول القديس أوغسطين 'تتعلق الرذائل كافة بالشر حتى تعيش، إلا الكبر فيتعلق بالخير حتى يهلك'، كما قال أسقف آرس 'إن التواضع من الفضائل كالخيط من المسبحة، ولو نزع الخيط لانفرطت حباتها'، فالكبر ما هو إلا تمجيد لفضائل المرء مما يقطع عليه الطريق إلى الله تعالى، وسواء أكان ذلك أمام الآخرين أم فى قرارة النفس، وذلك يدمر الفضائل لسببين، أولهما أن المرء يغتصبها من الله جل شأنه فى حين أنها تنتمى على الحقيقة إليه علا وتقدس، وهكذا يضع المرء نفسه مثل الشيطان فى موضع الرب، وثانيهما أن المرء يعزو واقعيًّا قيمة مطلقة إلى ظاهرة نسبية بالضرورة، ويبين الحديث الشريف طبيعة الفضائل كافة «...وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا أَنْفَقَتْ يَمِينُهُ».

وقد شاع خطأ يقول إن الرجل الفاضل ليس واعيًا بفضائله، وإن الوعى بالفضائل كِبْر، والحق أن المتكبر الذى يسارع إلى وصف ذاته بالفضائل جمعا لا يعنى أن كل من وعى بفضائله متكبر، فليس كل أنواع الوعى سواءً، فالإنسان الذى خلق على صورة الرب موهوب بالذكاء، والذكاء هو الموضوعية، وهو ما يعنى أن أطروحة الفساد أو الذاتية الأصولية فى الإنسان ليست إلا تناقضًا نظريًّا أو أخلاقيًّا، فمن حُرم من الموضوعية لا يستطيع الإيمان بشىء

أيًّا كان[١٢٢]، والإنسان الموهوب بالموضوعية لديه القدرة على النظر إلى ذاته كما ينظر إلى غيره، وإذا تعين علينا الاعتراف بأن الآخرين لهم صفات حسنة كما يحتم علينا التواضع، فيمكن ألا ننكر إمكانية أن نتصف نحن أيضًا بتلك الصفات، ولو أننا على عكس ذلك آمنا بأننا لا نصلح لأى خير فلا مناص من أن نعتقد بذلك حيال الآخرين كذلك. وعلى كل فإن المتواضع لا يعبأ بأن يدعى لذاته فضائل، ولكنه متعلق بالفضائل بموجب جمالها، وبالفضائل بما هى، لا أملا فى اكتسابها لنفسه ولكن لأن الجميل بالضرورة ينتمى إلى الخير الأسمى.

وقد يطرأ سؤال عن الأساس الذى قامت عليه معادلة أن 'الذكاء يساوى الكبر'، فإذا كان الذكاء يعنى الذكاء العقلى الجدلى لا 'القلبى' ولا العقلى 'الملهم' فإن الذكاء يخاطر بالخضوع للإغراء الدنيوى لإبليسية تعسفية، وتكون المعادلة صحيحة فى هذه الحالة، ولكن من الخطل ألا نُعين ذلك التمايز فنقع فى انطباع أن الذكاء كبرياء بما هو، وهو تناقض اصطلاحى واضح، ولا شك أن المعادلة المطروحة تلوِّح بحرب وقائية تحسبًا لقيام عقلانية موالية للإيمان، وهو عذر وليس تبريرًا.

ولنعد الآن إلى مسألة الصفات الأخلاقية حيث إن كل فضيلة تنطوى على نعمة وسكينة، فحتى أكثر الناس تواضعًا لا يملك إلا أن يسعد بضمير نقى، ذلك ما لم يحرم نفسه من السعادة بموجب حماس

١٢٢ إن نظرية 'ذاتية الروح الإنسانية' تدمر تعريف الإنسان ذاته.

أسرارى لا واقعى ولكنه ربما يكون فعالا، ولا هو يملك ألا يعلم مسبقًا أننا نحتكم على ما وهبه لنا الله عز وجل بشكل نسبى من مطلق ملكه وحده، فحتى لو احتكمنا فى مستوانا على قيمة ما لأن الله سبحانه قد أسبغها علينا إلا أنها تنتمى له تمامًا، فلا قيمة لما خرج عن نطاق الخير الأسمى. ويمكن القول بأن المرء يدخل فى الفضيلة كما يدخل فى موئل مقدس، وأن الفضيلة تطرد من رحابها من يدَّعونها لأنفسهم. ثم إن الإنسان الذى يجمع بين التواضع والذكاء غالبًا ما يشعر أنه فاضل، ولكنه سيعلم دائمًا أنه لا يتصرف فى حدود الله سبحانه، بل سيعلم أن وضعنا كمخلوقات أرضية لا يسمح لنا بوعى جامح بفضائلنا، فهناك دومًا فارق بين المطلق والنسبى ينبنى عليه إحساسنا بالتناسب، ولا يمكن لإنسان ذكى أن يهرب من وظائف الروح.

***

كما لا يجوز للإنسان أن يأمل فى اكتساب فضيلة أو أخرى، ولكن عليه أن يرغب فى التخلص من رذيلة أو أخرى أو أن يسعى إلى ذلك، فتحقيق فضيلة لا يتأتى إلا بالخلاص من الرذيلة التى تناقضها، وبموجب أن ما هو أولانى قديم هو الطبيعى وأنه سابق للسقوط والتحلل الذى لحقه، ونصل من هذه الحقيقة إلى الاعتبار التالى، فهناك أناس يطمحون إلى أن يكونوا أذكياء للغاية، وهذا ما يجعلهم أكثر بلاهة، ولا تبعث حالتهم على اليأس إذا هم لجئوا إلى التواضع والمعقولية ليعرفوا حدودهم، وإذا هم اتخذوا موقفهم بناءً على مبادئ سليمة وبالتالى ذكية، فالمرآة لا تحتاج إلى نقش بقدر ما

تحتاج إلى صفاء، والنقش فى هذه الحالة يشاكل 'مثلا زائفا منحطا' يتصف بالنزوعات الفردية والطموح إلى الكمالية، فى حين أن النقاء يرجع إلى متطلبات الحقيقة فحسب، فكذلك النية مثل المرآة فيما يتعلق بالجوهرية والكفاءة، وليس من جهة الشكل فحسب. والحق أن الذكاء ليس فضيلة، ولكنه ملكة خارجة عن الأخلاقية الانفعالية، وميزة لا ينتج عنها فارقٌ من المنظور الذى نهتم به هنا، فالذكاء مضفور مع الفضيلة بالمدى الذى يظل عنده مخلصًا لطبيعته ألا وهى 'الموضوعية' ومن ثم الحياد، وعندما يصبح المرء موضوعيًا تمامًا فإنه يموت عن الدنيا قليلا.

إن أخطاءنا هى التى تنتمى إلينا بمعنى ميتافيزيقى معين فحسب، أما فضائلنا فتنتمى إلى الله جل جلاله وإلى الخير بما هو، ومحو الرذائل هو الذى يجعل صفات الله الحسنى تتوهج فى نفوسنا. ومن منظور آخر فنحن الذين ندخل إلى الفضائل كما ذكرنا آنفًا، ومن الواضح أن استحقاق ثواب الفضيلة يجافى من يعتقد 'أنه هو الفضيلة لا كذب'، فأن يبصر المرء الفضيلة فى نفسه أمر، وأن ينشكعَ بهذا الوعى أمر آخر.

ويجوز التعبير أيضًا عن المسألة كما يلى، إن كل الناس يحبون أن يعيشوا فى النور والهواء الطلق، ولا يحب أحد أن يُغلق عليه فى برج مظلم مكتوم، وعلى هذا المنوال يجب على المرء أن يحب الفضائل ويكره الرذائل. ولن يستمتع بالنور والهواء من يدعى أنه هو الشمس أو

السماء، ولكن المرء يحب الضوء والهواء ولذلك يدلف إليهما حيث كانا، وهكذا يتعين على المرء أن يعيش فى الفضائل، إذ إنها برهان على ذاتها، ولأنه يحب مناخها.

والمتكبر الذى يُلام على خطإ ارتكبه إما أن ينكره أو أن يهوِّن من شأنه حتى لو أقر بمسئوليته عنه، وسيقول بفردية تهكمية ولكنى مجبول على ذلك!، وهو سلوك شيطانى، فالله وحده عز وجل من حقه أن يقول «أنا ما هو أنا»، والمتكبر إما أن ينكر أخطاءه أو يباهى بها، والمعادل لذلك أن يبالغ فى أخطاء غيره، ثم يعكس أخطاءه على الآخرين دون أن يهون منها ودون أن يكون لهم نصيب منها واقعيًّا، فهو يفعل ذلك كنوع من الانتقام.

فى حين أن المتواضع لا يُصَدِّقُ أن له الحق فى الخطإ، خاصة وأنه لا يتصور أن له أخطاءً مثيرة للاهتمام أو الإعجاب، وسوف يفضل أن يكون شحاذًا فى الهواء الطلق عن أن يكون ملكًا فى برج مظلم خانق، ولن يجسر أن يقول إن الظلام هو النور ولا أنه هو النور بما هو، وقد يكون فى المتكبر بعض صفات طبيعية حسنة، ولكن المرء لا يصح أن ينتحل له عذرًا من أجلها، فليس للإنسان الحق فى أن يحب ما لا يقبله الله عز شأنه.

***

وحتى يستطيع المرء أن يتغلب على خطإ فى نفسه فعليه أن يستفيد من كل ما أوتى وبكل ما هو من ذكاء وإرادة وانفعال، والانفعال يعنى القدرة على المحبة، كما يعنى القدرة على الكره أيضًا، فحاسة استشعار

الجمال تعنى أيضًا استشعار القبح، إذ إننا نعيش فى عالم من التجليات المتناقضة، وعلى المنوال نفسه لا يستطيع المرء أن يشعر بالجلال ما لم تكن لديه مقدرة على الشعور بالحقارة[١٢٣]، ولا شك أن هناك وجهة نظر ميتافيزيقية أو أسرارية تتعالى على كل الاختلافات، وتقدر الظاهرة بمجرد وجودها وطبيعة التجلى الربانى فيها أو فى 'مايا'، ولكن هذا المنظور لا ينطبق على المواقف كافة بشكل مشروع، فعلى المرء أن يتعلم كيف يضع كل شىء فى مكانه الصحيح أولا.

إن الذكاء يكشف لنا عن المعنى الكونى للفضائل، كما يفسر لنا ضرورتها الإنسانية فردية كانت أم اجتماعية، ويبين لنا قيمتها الظاهرة، كما يبين لنا عبثية الرذائل، أما الانفعال أو النفس الشاعرة فإنها تقنعنا بالجمال، وأما الإرادة فهى تضع كلا من إحساسنا بالجمال وفهمنا للحقيقة موضع التطبيق. وهذا يعنى أنه لكى نصحح خطأً فلا بدّ أولا من فهم طبيعته، وثانيًا احتقار الخطإ نتيجة الفهم، وثالثًا تحقيق الفهم والشعور على الحقيقة، وحتى نفهم طبيعة خطإ ما علينا أن نفهم أولا طبيعة الفضيلة التى ينكرها، وعلى المنوال نفسه فكراهية الشر لن تفهم إلا فى علاقتها بالخير الذى تستبعده، وتنكره على الغير، وتحبه لنفسها، فالمعرفة والمحبة هما جناحا الإرادة، وليس

١٢٣ إذا تعين على المرء أن يحب كل شىء ويعجب بكل شىء مثل الحالمين فى إحدى الطبقات البوذية فإن زمجرة مفتتح أنشودة مريم Magnificat أو هدير موعظة الجبل سوف تخرج عن نطاق قدرته على الوصف. والإحسان أو الرحمة ليسا ترهلا رغم أن الإحسان قد يتطلب بعض الصلابة.

من الصعب أن يريد المرء شيئًا حينما يستشعر برهان الشيء على ذاته وجوهريته، وحين يحبه فيأسى لغيابه أو عكس ذلك.

ولو كنا قديسين واقعًا أى إن لنا حيثية فى السماء فالسماء مهتمة بالثراء الروحى، ولكنها لا تأبه لرغبتنا فى القداسة بنزعة فردية وطموحات كمالية، ويجوز أن نصلى وندعو الله أن ينجينا من الخطإ شريطة ألا نتجاهل كل ما يعيننا على النجاة منه، ولكننا لا نستطيع أن ندعو الله أن يجعلنا كاملين، فعلى المرء أن يصحح الخطأ فى نفسه رفقًا بالعالم وليس لكى يتحلى بصفة أو أخرى، ولا شك أن المنطق لا يعوزه الرغبة فى الكمال، ولكن الرغبة فى ألا يكون المرء ناقصًا هى أقرب إلى الواقعية والتواضع.

ولا يمكن تحقيق أمر دون عون من السماء، فقد وهبتنا القدرة على التفكير والإرادة والمحبة، كما أن الروح صارت جسدية حتى يمكن للجسد أن يكون روحيًا.

الْاِنْفِعَالُ وَالْكِبْرِيَاءُ

هناك جانبان من الوهن فى طبيعة الإنسان الساقطة وهما عوائق روحية، فالانفعال من ناحية يجر الإنسان خارج نفسه ويضغط عليه، بينما يُغلق الكبرياءُ الإنسانَ على نفسه من ناحية أخرى ويُبعثره. ويتجلى الانفعال على شكل ارتباط، ويتجلى الكبرياء على شكل طموح، وحتى لو كان الطموح روحيًّا فسوف يكون دنيويًّا ما لم نضِف على كلمة 'طموح' معنى محايدًا مؤولاً وهو ما يحدث أحيانًا، وعلى الشاكلة ذاتها فلو أن المرء فهم كلمة انفعال على أنها قوة محايدة يمكن أن تحمل قيمة ما فإنه لا شك سيتحدث عن الانفعالات المقدسة أو العواطف التى تقدست بغايتها، ولكنها قطعًا ليست ذلك التحول الذى يجرى على طاقة طبيعية كالذى نطرحه هنا فى الحديث عن 'الوهن'، ولا بدَّ من الإشارة إلى أن الكبرياء لن تعترف بالتأويل المذكور، ولا يمكن إلا أن تحطم أو تذوب، والانحطام هو توبة وزهد حرمانى، والذوبان هو خيمياء المحبة التى 'تذيب القلب' بحسب مقامات وصيغ الصلابة. والحق أنه يجوز أن يتحدث المرء عن 'كبرياء مشروع' ولكنه كائن على مستوى لا شأن له بالرذائل والخطايا.

والانفعال كما نفهمه هنا هو تفضيل الدنيا على الله سبحانه، والكبرياء هو تفضيل النفس عليه جل وعلا وتنزه، أو بالتعبير الميتافيزيقى هو

تفضيل الوعى الحسى على النفس الباطنة، أو لعلنا نلجأ إلى تبسيط كلمات الأولياء، فالانفعال هو الهروب من الله سبحانه، والكبرياء هو التمرد عليه تنزه وتعالى، ويجوز نتيجة ذلك القول بأن تفضيل الدنيا على الحق والخير فى التعلق بشىء هو الانفعال، وتفضيل الذات على الحق والخير غرورًا هو الكِبْر، فالحق والخير من آيات الله وسفرائه عز وجل.

ولا يعبر الانفعال عن نفسه بالتعلق الدنيوى فحسب، ولكن أيضًا بالشراهة بشكل خبيث، والكبر لا يعبر عن نفسه بالطموح فحسب ولكن بالعناد الذى يزيد من عنفه وخبثه، ويبين ذلك كيف أن الرذيلتين تتداخلان، فعناد الانفعال لا يتحقق إلا بقدر من الكبرياء، ونهم الكبرياء لا يتحقق إلا بقدر من الانفعال، والإنسان الذى بلا كبر سيكون أيضا بلا انفعال، والذى بلا انفعال سوف يكون بلا كبرياء.

وقد يتحلى المتكبر بكل الفضائل بما فيها قدر من التواضع، ولكنه يعزوها إلى شخصه فينقطع عن الله عز وجل، ويسلبها من كل قيمة باطنية وكفاءة عميقة، وهو ما يعنى أن فضائل المتكبر خلو من المحتوى، أما المتواضع فيعلم أن فضائله مُعارة كما يستعير الماء النور الذى يتألق به، ولا يغفل عن حقيقة أنه ليس المنشئ لفضائله، كما أن الماء ليس مصدر النور، وأن أرفع الفضائل بعيدًا عن الله علا وتقدس ليست بشىء، ولو أن المرء حاول أن يفصلها عن الله حتى

يكيفها على نفسه فإن أية قيمة تبقى فيها وجوديًّا ما زالت تنتمى إلى الله سبحانه وتعالى أصوليًّا.

وقد يكون الإنسان مخلصًا فى رغبته فى التواضع ومن ثم الموضوعية تجاه ذاته، وقد يحقق صيغة من التواضع الحق ولكنه لا يستطيع فى الوقت ذاته احتمال أية مهانة، حتى لو استحقها ولم تضره، وفى هذه الحالة يكون تواضعه مشوبًا بدرجة أو أخرى بالكبرياء، والذى سوف يعبر عن نفسه بالميل إلى إهانة الآخرين، حتى لو كان بمجرد تهوين شأنهم وتأويل أمر يحتمل التأويل لصالحهم فى غير صالحهم، وإمكانية التعايش بين الانفعال والكبرياء يقطع بأنهما يتكونان من درجات. والحق أن من الضرورى التمييز بين رذيلة تحتل جوهر الإنسان وأخرى عارضة فحسب، وما هو عارض يمكن علاجه، وأما الجوهرى فلا شفاء منه.

وقد رأينا فيما تقدم أن معيار الكبرياء العرضى، وليس الجوهرى، هو الميل إلى عدم احتمال الإهانة والاستعداد لإهانة الآخرين، والسلوك الصحيح هو ألا يثور المرء على الإهانة حين يستحقها، ويقبل المهانة التى لا تتعلق بكرامتنا الحقة، وهى التى أسبغها الله علينا فى خلقه، وهى امتداد لكرامته جل وعلا، فلا شىء يهين كرامتنا بوصفنا 'صورة الرب' مثل الكبرياء، ونعلم من منظور معين أنه ليس هناك مهانة لا تُسْتَحقُّ، ولكن ذلك أمرٌ من أمور الطريقة أو المنهج وليس معيارًا طبيعيًّا، فى حين أن منظورنا قائم على طبيعة

الأمور وليس على آلية طوعية أو انفعالية.

وهناك أناس متكبرون يظهرون بمظهر التواضع حتى لا يتعرضون لاستهجان الآخرين، فى حين أنهم غارقون فى أهميتهم، كما أن هناك من هم على عكسهم، أولئك الذين يظهرون متواضعين لأنهم لا يفهمون كنه جدارتهم ويهونون مع ذلك من جدارة الآخرين، ثم هناك أيضًا من يعتبرون متواضعين لأنهم كذلك أمام الله سبحانه، أو أمام مربيهم الروحى، أو أمام أحد عظماء هذا العالم، ولكنهم ليسوا متواضعين إطلاقًا مع أندادهم، وهو ما يعنى انتفاء تواضعهم نحو رؤسائهم ونحو الله عز وجل.

وتنتمى رذائل التعلق والأنانية والشره إلى الانفعال، فى حين ينتمى الطموح والادعاء والعناد إلى الكبر، وقد تنضم البلاهة والحقد إلى كليهما ناهيك عن حقيقة أن الرذائل جميعًا تتشارك فى تحزب غير مباشر.

***

ولا بدَّ أن هناك سببًا يجعل الرأى العام يميل إلى ربط الكبر بالبلاهة. والحق أن المرء يجوز أن يكون مدعيًا نتيجة بلاهته، أو أبله نتيجة ادعائه، ونقص الذكاء بالطبع لا يؤدى حتمًا إلى الادعاء، ولكن الادعاء لا يمكن أن يتجنب جرح الذكاء، وإذا كان من المعلوم عمومًا أن البلاهة هى عدم القدرة على التمييز بين الجوهرى والثانوى، أو بين السبب والنتيجة، فهو يحتكم بموجب ذلك على قدر من الكبر والبلاهة التى تندمج مع تواضع حقيقى وانفصال حقيقى عن الدنيا

فلا تصبح بلاهة، ولكنها ستكون بساطة فى العقل لن تزعج إنسانًا ذكيًّا أو فاضلا.

إن الادعاء أمر وثيق الصلة بالرضا عن النفس، مع فارق أن الرضا عن النفس سلبى منفعل، فى حين أن الادعاء إيجابى فاعل، والراضى عن نفسه ليس من يعى القيمة الحقيقية فيما يعرف ويعمل فى تواضع تام، ولكنه الذى تشبَّع بقيمته التخيلية التى يعكسها على معرفته الشاحبة وأعماله المبتذلة، ولا يتناقض التواضع مع السلطة بأى شكل كان، ولا يمكن له أن يكون كذلك، حيث إن السلطة صفة إيجابية، وليس التواضع كالتباسط، ونعنى بذلك أن السلطة قد تستبعد التواضع، ولكنها تتسع للتباسط، وسوف ننحِّى كل التباسطية سواء أكانت آلية أم مبالغًا فيها، إلا أنها محتومة وكفؤة فى المجال النفسانى الذى تناظره، أما التواضع فهو الوعى بصغارنا على الحقيقة وليس على الوهم، واجتماع الصغار بجوانبه المختلفة مع غياب أية رغبة فى إثبات الذات، أما التواضع فهو الوعى ليس بمحدوديتنا الأنطولوجية ولا بعدم كفاءتنا الإنسانية ولكنه الوعى بعدم كفاءتنا وضعف قدرتنا حسب الحال، فالتواضع مشابه للتباسط من ناحية، ومن ناحية أخرى يختلف عنه، ويمكن أن نصور ذلك بالقول بأن المتواضع متباسط بالضرورة، ولكن المتباسط لا حاجة به إلى التواضع.

***

وهناك علاقة واقعية معينة من الناحية الإنسانية بين الانفعال والجمال،

وهى تناظر علاقة الكبر بالذكاء، إذ يمسى كلًّا من الجمال والذكاء سيفًا ذا حدين عند الإنسان الساقط، وهو ما يفسر المقاطعة التى يلقيانها على يد الأخلاقيين وحتى على مستوى اللاهوت. أما فى الجوانية فقد استعاد الجمال والذكاء مقامهما الحقيق وقيمتهما، فالجوانية ترى الجانب الجوهرى فى الأمور وليس الجانب النفعى فى مستوى أدنى، ودائمًا ما عرفت أن الأمور التى تمثل إغراءً للبعض وسببًا لهلاكه يمكن أن تكون للبعض الآخر دعوة إلى الله سبحانه، وهنا يكمن سر شفافية الظواهر فى الميتافيزيقا.

ولنضع جانبًا ضعف الطبيعة الإنسانية، أو العوامل المتشابكة لذلك الضعف، فحقيقة الأمر بسيطة، فالذكاء والجمال إيجابيان فى ذاتهما، ولكنهما من الناحية البرانية إيجابيان بشرط لازم فقط هو ألا ينقطعا عن الله جل وعلا ذاتيًّا، وألا يُنظر إليهما موضوعيًّا فى اتصالهما بالله كما كان حال اليونان الكلاسيكية والنهضة، وقد التبسا فى ثنائية 'الفكر والفن'.

***

وتبدو أمور هذا العالم مطلقة حال الانفعال بشكل ما، أما فى حال الكبرياء فإن الأنا هو الذى يتخذ مظهر المطلقية. ومن الواضح أن ذلك ليس أمرًا متسقًا مع مفهوم 'الله' عز وجل، ولا حتى مع ادعاء مزاولة التأمل والتحقق اللذين يتعلقان به جل شأنه، فقد اختلطت الوثنية والنرجسية اللتان تَسِمَان طبيعة الإنسان الساقط مع الشعائر التى تتوجه إلى اللانهائى وتتعلق بالفيض والتعالى، فالوثنية

والنرجسية بالتأكيد هما أشد النفاق وقاحة وأبشع العبث خسرانًا.

وينبنى على كل ما سلف حتى الآن، أن منظورنا ليس هو منظور الفردية والانفعالية الطوعية، ولا يتسق مع الندمية penitentialism التى تؤدى إلى تولى من لا يصلح، ولا مع التواضعية التى يعتقد فيها مريد الملاماتية أنه أكبر الآثمين جميعًا، وحين نتحدث عن الانفعال والتعلق الدنيوى فلا نعنى التعلق الطبيعى بالأشياء التى يستطيع مزاولتها كل الناس، ولا يتعارض مع الإحساس بالنسبية وسكينة الروح أو بالتجرد عمومًا، ولا يظل فى أفهامنا سوى التعلق الانفعالى الذى يضفى أبعادًا مُطلقة على الأمور النسبية حتى بالمخاطرة بحب الله عز وجل. وحين نتحدث عن الكبر والطموح والادعاء فلا نعنى احترام النفس الطبيعى ولا الوعى الذى يجعل أكثر الناس موضوعية واعيًا بجدارته الحقيقية، ولا نحن قصدنا الإحساس بالكرامة والشرف، وكل هذه الأمور لا تتعارض مع لاشيئيتنا الميتافيزيقية ولا مع تواضعنا الحقيقى حيال الآخرين، ولكن ما يهمنا حقًّا هو تقدير المرء الزائد لذاته الذى يستحيل معه السجود لله سبحانه بصدق، فالكبرياء هو 'رغبة فى البقاء'، ورفض للموت قبل الموت.

***

وهناك فارق نفسى وأخلاقى بين المتكبرين وغيرهم من المتواضعين أيًّا كانت درجة الرذائل التى يحملونها فى نفوسهم، ويجرى الحديث فى الأسرارية الانفعالية بأن كل الناس فى غرور، وهو زيف

من ناحية أن الكلمات عمليًّا سوف تفقد معناها، ولكنه صحيح من ناحية علاقته بافتراضية الكبرياء المجبولة فى الناس جميعًا، والتى يمكن أن تتحقق حسب ظروف الحال، والطوعية الأسرارية تسعى إلى قطع الطريق على كل الدقائق التى لا أثر لها عندهم، فالإلهام الروحى يعمل بالحق لا بالحماس، وبالتالى لن يكون للعلاج الذى يستخدمه مقاربات مفيدة لحال العرض، ولكن قد يكون له معرفة محددة بالمرض، والعرفانى بالمعنى الأصلى لا الطائفى للكلمة لا يسأل ما هو السلوك الأمثل الذى ينفى الكبرياء فى الإرادة والعقيدة؟ ولكنه سيسأل ما هى طبيعة الأمور فى هذه الحالة الخاصة، وما هو السلوك الإيجابى للروح والنفس الذى ينفيه الكبرياء عنا أو يحرمنا منه؟، فهناك أولا سلوك الروح، وهو التمييز discernment بين المطلق والنسبى، ومن ثم التمييز فى النسبى بين الجوهرى والثانوى، فالتمييز ينتج عنه تأمل توحيدى شعائرى للجوهرى والضرورى، ثم سلوك النفس التى يحكمها التمييز ذاته أو بحاسة التناسب والاتزان، وهى محو الذات من ناحية، والكرم مع الغير من ناحية أخرى، وكل الفضائل الأصولية نابعة من هاتين الصفتين.

ومحو الذات أمام وجه الله سبحانه يأتى فى المقدمة، ونتيجة لتلك الصفة الرأسية يأتى محو أوجه الدنيا، وتأتى كل الفضائل والجدارات على المستوى الأفقى من الله جل وعلا، ولسنا إلا أوجها تتردد فى انعكاسات كونه سبحانه، فالذى يتميز بصفاء الذهن والفضيلة يعى أنه

لن يستطيع أن يقارن فضائله الشخصية بالكمال الربانى، والله سبحانه هو الموجود وحده، وبالتالى فإن شخصية المرء هى لا شىء أمام وجه الرب، وما هو إلا فقير إليه عز شأنه، ولن يرغب فى التباهى بنفسه أمام الناس أيضًا، أى إنه لن يفكر فى فرض نفسه أو تقديم شخصه بما هو، وسوف يقوم بوظيفته ويؤدى واجبه فى صمت، وربما كان ملكًا ولكنه لن يفرض شخصه الفردى مطلقًا حتى لو أجبرته وظيفته على فرض نفسه كرمز أو كعامل مؤثر، فالملوك والحكماء يتلقون جوائزهم بطرق لاشخصية فى تواضعهم أمام الله سبحانه، فالمتواضع حقًّا لا يستمتع بشىء ولا يطمح لأمر من واقع 'أناه'، ولا تَحَيُّز عنده حيال 'الآخرين'.

وكذلك الأمر فى الكرم، فلا بدَّ أن يُمَارَس أولا أمام وجه الرب ثم أمام الإنسان، ويعلم كل الناس ماهية الكرم تجاه الجار، ولكن ما هو الكرم حيال الرب؟ إنه الهبة فى التأمل والفناء فى الحياة الربانية فى أعماق القلب.

وما يهم الإنسان وما يحدد مصيره النهائى هو العرفان الروحى والإيمان والعمل الصالح، وأساس نبل الشخصية إذن هو الفناء عن النفس والكرم، والمحو بالفقر الذى يعنى عدم التعلق بالدنيا والتعفف عنها، والصبر والرضا والكرم الذى يعنى الحميَّة والمثابرة واليقين والبهجة فى رحاب الله تقدس وتعالى.

ويشكل الانفعال والكبرياء تيار الحياة وعوائقها، وعندما يختلط

التيار الانفعالى بأمانٍ روحية عليا يصير رجسًا، وسيقال إن ذلك كان دومًا أمرًا معروفًا فيما سلف إذ إنه بدهى، وربما كان الأمر كذلك، ولكن يبدو أن الأمور المعروفة هى الأمور التى يجد الناس فى تعلمها أعظم المصاعب.

حيث إن الشر أمر حتمى فى العالم فلا مناص من أن يكون حتميًا أيضًا فى مصير الإنسان، إذ إنه ضرورى فى تدبير الواقع الموضوعى الذى نعيش فيه، وليس أقل لزومًا فى تجربة 'الذات الشاهدة'، فنقص العالم يصنع محن الحياة.

وفى البداية لا بدَّ من الإجابة عن السؤال لماذا أسمينا تجارب الألم التى يعانيها الإنسان بالمحن؟ ونجيب بأن تلك التجارب ابتلاء لإيماننا، وهو ما يشير إلى أننا مكلفون بواجبات حيال التجارب المحيرة المؤلمة يفرضها إيماننا الإنسانى، وبمعنى آخر لا بدَّ لنا من البرهنة على إيماننا بالله سبحانه وبأنفسنا، ففيما يتعلق بالله سبحانه فبالذكاء والإحساس بالمطلق، وبالتالى الإحساس بالنسبيات والتناسبات، وفيما يتعلق بأنفسنا فبإحساننا ورضانا بالقَدرِ وحَمْدِنَا لله علا وتقدس. والحق أن هناك طريقين للانتصار على آثار الشر أو قل المعاناة التى تترسب فى النفس، وهما أولا الوعى بالخير الأسمى، وهو ما يتفق مع رجائنا إلى المدى الذى يتخللنا فيه ذلك الوعى، وثانيًا تسليمنا لمشيئة الله كما تقول الأديان، ولا شك أن قبول المصير المقدر انتصار عظيم على النفس لمجرد أنه المشيئة الربانية وقد تحققت وجودًا وليس لسبب آخر.

والحياة سلسلة من اللحظات، ولا بدَّ لنا فى كل لحظة منها أن نستجيب

للمشيئة الربانية، أى قبول ما يشاء لنا الله عز وجل فى هذه اللحظة ذاتها، ولا شك أن ذلك لن ينجينا من الشرور التى يجب أن نواجهها فى العالم الخارجى ولكنه سينجينا من ردود أفعالنا الانفعالية حيالها، وهذه الانفعالات التى نسجتها المرارة أو حتى اليأس ما هى إلا تمرد على المشيئة الربانية دون أن نعلم أو نريد، وبسببها غالبًا ما يتأخر الله سبحانه عن تخليصنا من بؤسنا، والخطأ هنا هو أننا نتمنى أن تكون الدنيا غير ما هى عليه من ناحية، ومن ناحية أخرى نتمنى ألا يكون ما حاق بنا مقدرًا لنا.

والقاعدة الذهبية هى أن نسلم أولاً بمشيئة الله عز وجل كما تجلت فى القَدر، ذلك بالرغم من أننا أحرار فى محاولة منع الشر القابل للاجتناب لو أننا عدلنا، ونحن مضطرون إلى العدل، وثانيًا أن نوقن بالعدالة والخير الربانى، وأن نضع همومنا بين يديه فى حين ننجز ما نستطيع إنجازه بالعدل، فالسماء تعين من يعين نفسه.

وليس الابتلاء تأديبًا بالضرورة، فيجوز أيضًا أن يكون لطفًا، ولا يجُبُّ أحدهما الآخر، فالمحنة فى كل الأحوال هى اختبار لماهيتنا وتطهير لنا مما ليس منا.

ولكن هناك كذلك الحمد والشكر لله تعالى، ونعنى بهما وعينا بالمنن الربانية التى تيسر لنا العيش، وقد نسينا النعمة بمجرد الانصياع للعادة، والحمد والشكر هما القدرة على الإعجاب حتى بالأشياء الصغيرة، وهو ما يشكل شطرًا من نبل النفس شأنه شأن الكرم،

وكلتا الفضيلتين عون لنا مع الإيمان على احتمال ما جرى به القدر، فالله تبارك وتعالى يعيننا على احتماله بالإيمان والكرم.

ويتعين علينا ألا نقع فى تنويمِ وتخييلِ العالم الذى يحتوينا، فذلك مما يضخم من شعورنا بالتعرض لألف خطر محتمل. ويبدو الأمر كما لو كان المرء يسير على صراط ضيق بين أخدودين، ولو نظر إلى أيهما فقد توازنه، فعلى المرء أن ينظر إلى الأمام ويدع الدنيا وشأنها، إن الغاية الكلية لحياتنا تكمن أمامنا، وهذا أحد المعانى فى التحذير من النظر إلى الخلف حين يضع المرء يده على المحراث، فمن الواجب أن ننظر إلى الله تعالى فحسب، والذى لا تساوى عنده كل مهاوى الدنيا شيئا.

***

وبعيدًا عن محن الحياة التى تتعلق بيقيننا وكمالنا فهناك امتحانات شعائرية وتربوية تعتمد على مؤهلاتنا الروحية، وقد عالجتها الأسرار المصرية واليونانية الرومانية القديمة، ثم تناولتها طوائف الحرف فى أوروبا المسيحية، وهى شعائر رمزية تمثل جوانب مختلفة من 'مايا' الكونية، تحض المريد أن يجاهدها فى نفسه، ومقصود بها من ناحية أخرى إثارة رد فعل المريد لاختبار مؤهلاته ومدى قصوره حتى يتجاوز ذاته، فطريق التربية الروحية يعنى تعريفًا عمليات قد تعرِّض المرء لمخاطر عدم الاتزان والسقوط، ولذلك يتعين منع الذين لا يستوفون شرائطها من البيعة والعهد، ولكن ذلك لا يعنى أن تلك المحن الشعائرية قائمة حيث تقوم تربية روحية

على طريقة صوفية فحسب، فهناك وسائل أخرى لامتحان قدراتنا أو لتوسيد الصدمات النفسية التى قد تنتابنا لو لزم الأمر، وهذه الوسائل من طبقة أخلاقية فى زمننا، ولكنها كانت من طبقة خيميائية فى طوائف الحرف الأسرارية القديمة.

وربما كانت أهم الامتحانات فى التربية الروحية القديمة هما 'محنة الماء'، و'محنة النار'، ويبدو أن الأولى كانت تتعلق بـ'مايا' اللطيفة المغرية، وتتعلق الأخرى بـ'مايا' المرعبة المدمرة، فقد كان من الضرورى التجاسر على تحدى 'أنشودة السيرينيات' وبطش 'التنانين'، وكلتا القوتين ناعستان فى أنفسنا، تستيقظان فقط عندما نسعى إلى تجاوز مستواهما، وهما موجودتان من قبل البعد فى الكون الأكبر الذى نحن جزء منه، ولا ندركهما إلا فى صيغة ذاتية وفردية فحسب، والجهاد الروحى الذى ينشأ بين الباطن والظاهر وكلاهما 'مايا' ويتوحدان لخلق العقبات، ولكن هناك أيضا 'مايا' السماوية التى كانوا غالبًا ما يرمزون إليها بإلهة أنثى، وهى فى المسيحية مريم العذراء عليها السلام، فقد كانت تنهض لنجدة المجاهد شريطة أن يكون قد قام بالواجبات واستوفى الشروط التى تسمح لـ'مايا' السماوية بالتدخل.

***

إن الزهد فيما هو سطحى لهو من أول شروط السعادة والحاجة المُلِحَّة المعتادة إلى الشعور بالبهجة، ولكن ذلك الزهد لا يمكن أن ينبع من فراغ، فلا بدَّ له من معنى، ومعناه لا يمكن إلا أن يأتى

من أعلى، ومما يشكل سبب وجودنا وغايته. والحق أن معيار قيمة الحياة عند كثير من الناس لا يربو على شعور سلبي بالبهجة يأتى من العالم من خارجهم، وحينما لا يحدث ذلك أو يخبو، وهو أمر قد يطرأ لأسباب ذاتية أو موضوعية، فإنهم يصابون بالقلق كما لو أن تساؤلا تلبسهم «لماذا لم أعد سعيدًا كما كنت؟» ويمكثون فى انتظار أمر مجهول من الخارج قد يعيد إليهم شعورهم بالسعادة، وكل ذلك من قبيل السلوك الدنيوى، ولا يتسق مع أدنى منظور روحى، فمعنى أن يصبح المرء سجين الأمل فى سعادة دنيوية هوأن يقيم أسوارًا بين الإنسان والسماء، وأن ينسى أن الإنسان منفاه فى الأرض، والبرهان على ذلك هو حقيقة الموت.

إن أول استجابة للتوقع الدنيوى للإحساس بالسعادة، أو العادة السيئة فى حبس النفس فى توقعاتها كما لو لم يكن ما هو أعلى منا مثل سكون السماء الشاسعة، هى ذكر الخير الأسمى، وهو ما يعنى الوعى بحقيقته ونعمته، وهذا الوعى يسمح لنا باستيعاب نسبية وصغار 'عقدتنا' فى السعادة، والتثبت من أن هناك رذيلتين أصوليتين فى ذلك التوقع، ألا وهما الشبق والشرك، أى إن هناك أمرين يقصياننا عن الله تعالى، وبالتالى عن الغبطة التى هى مصدر كل سعادة.

ولكنْ هناك أمرٌ آخر وهو الزهد الذى تحدثنا عنه سلفا، والذى يجب أن يرتفق بما نسميه ببساطة 'حياة الصلاة'، ولا بدَّ أن يستطيع المرء العثور على السعادة فى العمل الروحى، وهو عطية المرء إلى

نفسه، وليس فى الاستمتاع السلبى النرجسى فى حياة رخوة نفترض أن على الدنيا توفيرها لنا، وقد قال المسيح عليه السلام «مغبوط هو العطاء أكثر من الأخذ»[١٢٤].

وعليه فإن استكمال السلوك السلبى للزهد بالسلوك الإيجابى لتوكيد اليقين أو العطاء لا يشكل بذاته الطريق الوحيد إلى خيمياء الروح أو الرضا الروحى، فنحن بحاجة أيضًا إلى حال فى النفس يناظر السعادة الحقة بشكل مباشر، وليس إلا حب الله تقدس وتعالى، وهو الإحساس بالمقدس، وهو استجماع للنفس فى رحاب الربوبية، أو فى أى تعبير شعائرى 'لحضرتها'، وهذه هى الغبطة التأملية فى المحراب الذى فى قلوبنا فإن «مملكة الرب فى قلبك».

والرجاء يشكل قطبا مكملا للسعادة الروحية فى القطب السابق وهو يقيننا المشروط بالنجاة والخلاص، وينبثق من يقيننا المطلق بالله تعالى وصدق اليقين، وكى نتأكد من المطلق فعلينا استنباط النتائج الفعالة لقناعتنا، فالمطلق يحتوى كل ما يشكلنا، ويتطلب الإيمان عملا، وليست الأعمال بذاتها ما يؤدى إلى النجاة والخلاص، ولكنها جزء من الإيمان يفتح به نفوسنا الخالدة للرحمة والخلاص، و'العمل' بالمعنى اللاهوتى هو حوار مع السماء، وجمال النفس هو الهالة الأخلاقية لتلك الخيمياء، فكذلك أيضًا كانت الأعمال

١٢٤ أعمال الرسل ٢٠ : ٣٥. كما قال بلوتارك على لسان أرتاكسيرسيس «أن تعطى أقرب إلى الملكية من أن تأخذ».

الخارجية التى تجلوها.

إن السعادة هى الدين، وهى الشخصية والإيمان والفضيلة، والحق أن الإنسان لا يستطيع أن يجد السعادة داخل حدود شخصه فإن طبيعته بما هى تحكم عليه بأن يتجاوز ذاته فيحررها.

***

وقد قال القديس برنار «إننى أحب لأننى أحب»[١٢٥]، وهذه المقولة هى أعظم سبب لسعادتنا، أى وعينا بالخير الأسمى وتعلقنا الذى لا ينفصم به تقدس اسمه وهو الذى يهب الذكاء والخلود.

وما زال هناك المزيد فى العبارة التى اقتبسناها فمعناها الأعمق هو «إننى أحب لأننى الحب»، وهو ما يرجع إلى سر البطون والاتحاد وإلى سر 'الهوية'، ومن هذا المنظور تنبع سعادتنا مما هو نحن، فنسعد إلى المدى الذى نستطيع فيه أن نكون أنفسنا فيما وراء القشور التى نراها فى جهالتنا وأنانيتنا كما لو كانت وجودنا الحقيقى، فأن يعرف المرء ذاته هو أن يتذكر الموجود جل جلاله.

١٢٥ وهو تعبير يشاكل عن بعد 'منطق' العُلِّيقة المشتعلة «أنا من أنا»، وفى نص التوراة «فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه» الخروج ٣: ١٤.

إِجْمَالٌ وَخَاتِمَةٌ

هناك عبارتان تلخصان وتسيطران على الفكر الفيدانتى «إن العالم زيف وبراهما هو الحقيقة، وما أنت إلا براهما أو آتما»، ومنظور التعالى كامن فى الأولى، ومنظور البطون والفيض كامن فى الثانية. وتعبر العبارتان كل بدورها وطريقتها عن سر 'الوحدة Unity'، فتُعبِّرُ الأولى عن 'الوحدانية Unicity' والثانية عن 'الكلية Totality'، فحين نتحدث عن الحق الواحد عز وجل فإنما نعنى وحدانيته وكليته معا، والوحدة هى ماهية الحق المطلق، وحين نتناولها من منظور التعالى فى علاقتها بالحادثات تتبدى كوحدانية مذهبية، فهى تنفى كل ما هو غيرها، وحين ننظر إليها من جانب البطون والفيض فى علاقتها بتجلياتها العارضة تتبدى ككلية، فهى تشتمل على كل ما يتجلى عنها، أى كل ما فى الوجود، فالمبدأ الأسمى سبحانه هو 'الغاية' من حيث معرفتنا الإنسانية، وهى 'تعلو' علينا، وهى 'الذات' فيما يتعلق بالوجود، فهى 'تعكس' وجودنا الموضوعى وتفيض 'علينا' أى إنها 'تبطن' فينا، ويعنى ذلك إما أن الظواهر 'توهمات' تحجب الحقيقة، أو أنها 'تجليات' ترفع الحجاب عنها بتمديدها بإيحاءات لغة الرمز.

والعالم الموضوعى يبرهن بدهيًا على التعالى، فى حين يحدد فيض الباطن عالمنا الذاتى، ولكن ليس هذا للقول بأن التعالى ينبو أو يغرب عن العالم الذاتى، وليس هناك بطون فى العالم الموضوعى الذى يحيط

بنا وننتمى إليه بمظهرنا. والحق أن البطون يتعلق بالظواهر الموضوعية من واقع أنها 'تشتمل' على حضور ربانى بمجرد وجودها، وإلا ما وجدت لحظة واحدة، وكذلك بشكل عكسى نجد أن التعالى يتعلق بالكون الأصغر الذاتى، بمعنى أن 'الذات' الربانية هى الجوهر الحر لكل الذاتيات، وتبقى متعالية دومًا على الأنا الإنسانية.

وسر التعالى يرجع بطريقة خاصة إلى المطلق، وسر البطون يرجع إلى اللانهائى، فإن عنصرى الشدة والمفارقة ينتميان إلى البعد الأول من أبعاد الألوهية بلا مراء، فى حين ينتمى اللطف والتواصل أو الوحدانية إلى البعد الثانى منها.

ويتطلب منظور التعالى ألا تغرب عنا درجات الحقيقة أو مراتب القيم فى معتاد تقويمنا للظواهر، أى إنه يتطلب أن تتشبع أرواحنا بالوعى بأولوية المبدإ، وهذا هو تعريف الذكاء، ويتطلب منظور البطون ألا نفقد الصلة بالذاتية اللاشخصية التى هى العقل الملهم فى فطرتنا والذى ينفتح على الذات الربانية، كما أنه يتطلب واقعيًا أن نرى فى الظواهر أثرًا 'للذات العلية'، كما يتطلب منظور التعالى أن نعى المفارقة بين المبدإ والتجلى، أى بين الله تعالى والعالم وبين الذات الباطنة والأنا.

وإذا كان المبدأ المتعالى يتجاوز التجليات ويمحوها ويفنيها فإن الذات العلية تجتذب الأنا وتتخللها وتعيد إدماجها، والأنا بما هى أى الأنا العرضية قد تنجح فى إدماج نفسها بما يكفى فى الأنا الجوهرية أى

'الإنسان الباطن' الذى يعيش على وعى العقل المُلهَم الصرف متحررًا من طغيان الأوهام.

ولو أننا اعتبرنا فيما نصطلح عليه بالموافقات 'المثالية' فسنجد أن مفهوم التعالى الذى يوافق الرؤية 'الموضوعية' للكون يعنى التوافق بفضل 'التميز التأملى فى المثالات'، وهى بمعنى ما 'التأمل العقلى البحت'، وعلى العكس من ذلك نجد أن التأمل الإجرائى يتوافق مع الفهم 'القلبى' أو الاستيعاب الأسرارى، ويرجع إلى منظور البطون أو التحقق 'الذاتى'، إضافة إلى ذلك فالتركيز ينتمى بدهيًّا إلى الإرادة، فى حين ينتمى التميز إلى الذكاء، وهما ملكتان تلخصان الإنسان كله.

ويمكن أيضًا أن نقول على سبيل التشبيه إن التميز والتأمل يوافقان اليقين والسكينة، يقين العقل المُلهَم وسكينته أولا، ثم أيضًا يقين القلب وسكينته، التى تنتج عن التعقل المُلهَم الصرف للتعالى وإلى التحقق الأسرارى للبطون أيضا، وما يتحقق فى القلب من يقين وسكينة يصير إيمانًا توحيديًّا وذكرًا مطهرا[١٢٦]، فالحياة والسلام بالله وفى الله جل وعلا وتقدس.

والمنظور الموضوعى الذى يشير نحو التعالى والمبدإ ينفتح بالضرورة على المنظور الذاتى الذى يشير نحو البطون والذات، فوحدانية

١٢٦ الإيمان هنا ليس بمعناه الدينى البسيط فى التزام الشعائر بل بمعنى التمثل شبه الوجودى لليقين المذهبى، ويمكن القول أيضا بأن الذكر يتعلق بشكل وثيق بحاسة القداسة مثلما تتعلق السكينة بحاسة التعالى.

غاية المعروف تحتم كلية ذات العارف، وليس من سبيل إلى معرفة الواحد الذى لا شريك له إلا بكلية المرء، وهذا يبين ويبرهن على أن الروحية تتناسب مع العمق والأصالة، ولا يمكن أن تترك أمرًا لا تشتمل عليه، فهى تحتوى على الحق والفضيلة، وتمتد إلى الفن والعمل وإلى كل ما هو إنسانى.

Vincit omnia veritas أى إن الحق ينتصر، ونضيف إلى ذلك Vincit omnia sanctitas أى إن الحق يطهر بالقداسة، والحق والقداسة يشتملان على كل القيم، وعلى كل ما يستوجب المحبة، وعلى كل ما نحن عليه.